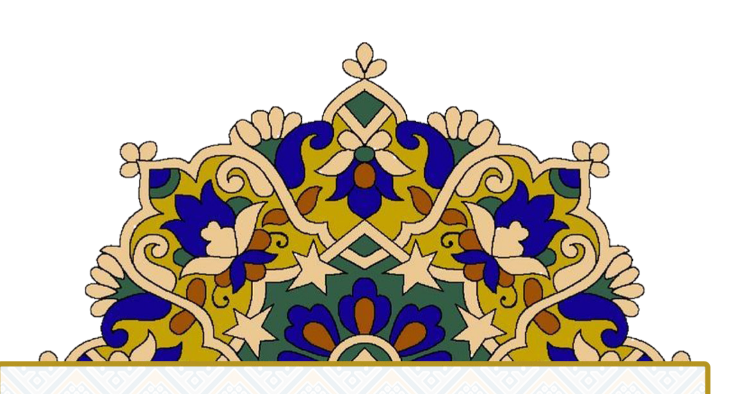




الامانة العامة للعتبة الحسينية المقدسة

قسم الشؤون الفكرية والثقافية

دار اللغة والادب العربي

رقم الايداع في دار الكتب والوثائق العراقية

1963 لسنة 2014

www.dawatjournal.com

E-mail: daralarabia@imamhussain.org

mob: +9647827236864 - +9647721458001

بسم الله الرحمن الرحيم

جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
دائرة البحث والتطوير



Republic of Iraq
Ministry of Higher Education & Scientific Research
Research & Development

"معا لمساندة قواتنا المسلحة الباسلة لدحر الارهاب"

الرقم : ب ت ٤ / ٩٦٠٨

التاريخ : ٢٠١٤/١٠/٢٢

No:

Date:

" معا لمساندة قواتنا المسلحة الباسلة لدحر الارهاب"

العتبة الحسينية المقدسة

م / مجلة دواة

تحية طيبة..

استنادا الى الية اعتماد المجلات العلمية الصادرة عن مؤسسات الدولة ،وبناءاً على توافر شروط اعتماد المجلات العلمية لاغراض الترقية العلمية في "**مجلة دواة**"المختصة بالدراسات وابحاث اللغة العربية الصادرة عن عتبتكم المقدسة تقرر اعتمادها كمجلة علمية محكمة ومعتمدة للنشر العلمي والترقية العلمية .

...مع التقدير

أ.د. غسان حميد عبد المجيد
المدير العام لدائرة البحث والتطوير وكالةً
/٢٠١٤/١٠

نسخة منه الى:
- قسم الشؤون العلمية/ شعبة التأليف والنشر والترجمة
- الصادرة

www.rddiraq.com
Emailscientificdep@rddiraq.com



سياسة النشر

١- تنشر المجلة البحوث التي تتماشى مع افضل الممارسات وقواعد سلوك الهيئات المهنية ذات الصلة او الهيئات التنظيمية الوطنية والدولية.

٢- تلتزم المجلة بدعم سجلها العلمي عِبر التزامها بتعليمات لجنة أَخلاقيات النشر (cope).

٣- الابتعاد عن كل ما من شأنه إلحاق الضرر بالثقة بالمجلة والكفاءة المهنية للنشر العلمي.

٤- يلزم أَنْ يكون البحث المقدم للنشر غير مقدم الى أية وسيلة نشر أخرى.

٥- يلزم ان يكون البحث المقدم للنشر غير منشور مسبقا بأي شكل أو لغة.

٦- يلزم ان يكون البحث المقدم للنشر أصيلاً وتقبل البحوث المستلة.

٧- تقبل المجلة البحوث التي فيها زوايا بحث جديدة تتعلق بتوسيع البحث السابق.

٨- توفير الشفافية بشأن إعادة استخدام المواد لتجنّب محاذير متعلقة بإعادة تدوير النصوص أو (السرقة الادبية).

٩- لا تقبل المجلة الدراسة المقسمة على عدة اجزاء لتقديمها للعديد من المجلات أو الى مجلة واحدة لكن على فترات زمنية مختلفة.

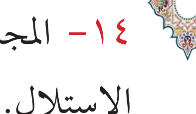
١٠- لا تقبل المجلة النشر المتزامن أو الثانوي المبرر.

١١- يلزم ان تكون نتائج البحث واضحة وصريحة دون او معالجة بما في ذلك التلاعب القائم على المصدر.

١٢- يلزم أَنْ تكون طباعة البحث المرسل موافقة لقواعد اللغة العربية و الشروط المهنية.

١٣- احتواء البحث على علامات الترقيم والتقسيم المناسبة للنص.

١٤- المجلة ملزمة بإجراء الاستلال للبحوث للكشف عن السرقات العلمية ونسبة الاستلال.



١٥- في حال اكتشاف سرقة علمية لدى الباحث في بحثه المرسل للنشر يسجل اسم الباحث في قائمة الإبعاد لعدم التعامل معه مرة ثانية حفاظا على أَخلاقيات النشر.

١٦- يمكن للباحث سحب البحث قبل إرساله للتقييم ويشترط في سحبه حال إرساله وبعد التقييم دفع أجور المقيمين المحددة من إدارة المجلة.

١٧- ينتقل البحث المرسل من خطوة إلى أخرى بعد إتمام المتطلبات الإدارية من قبيل ملء الاستمارات وإرسال المتطلبات إنْ وجدت.

شروط النشر

١- تقبل الأَبحاث باللغتين العربية والانجليزية على أَنْ تكون مكتوبة بلغة سليمة خالية من الأَخطاء النحوية والإملائية.

٢- تقدّم طلبات نشر الابحاث عبر الموقع الالكتروني http: //dawatjournal.com بصيغة (word).

٣- يستخدم في الأَبحاث المكتوبة باللغة العربية الخط Simplified Arabic بحجم (١٤) دون ترك اية مسافات بين السطور، ويستخدم الخط الغامق للعنوان الرئيس وللعنوانات الفرعية (حجم ١٤)، وبقية النص بخط عادي حجم (١٢)، و (١٠) عادي للجداول والاشكال.

٤- يستخدم في الابحاث المكتوبة باللغة الانجليزية الخط Times New Roman بحجم (١٢) دون ترك اية مسافات بين السطور، ويستخدم الخط الغامق للعنوان الرئيس وللعنوانات الفرعية (حجم ١٤)، وبقية النص بخط عادي حجم (١٢)، و(١٠) عادي للجداول والاشكال.

٥- ألاّ يزيد عدد كلمات البحث عن (١٠٠٠٠-١٥٠٠٠) كلمة، وبما لا يزيد عن (٣٢) صفحة حجم (A٤)، بما في ذلك الأَشكال والرسوم والجداول والهوامش والمراجع، علما بأن الملاحق لا تنشر و إنما توضع لغايات التحكيم فحسب.

٦- يجب أنْ يتضمّن البحث صفحة منفصلة عليها: اسم الباحث / الباحثين وعناوينهم بعد عنوان البحث مباشرة باللغتين العربية والانكليزية، ويذكر بريدهم الالكتروني.

٧- يجب أنْ يتضمن البحث ملخصاً مكتوباً باللغتين العربية والانجليزية، في حدود (١٥٠-٢٠٠) كلمة، ويراعى ان يتضمن الملخص اهداف البحث ومنهجه وابرز النتائج التي توصل اليها، ويثبت الباحث في نهاية الملخص ما لا يقل عن ثلاث كلمات مفتاحية (Key Word).





٨- ان يتسم البحث بالجدّة والاصالة والموضوعية، ويمثّل اضافة جديدة الى المعرفة في ميدانه.

٩- ان لا يكون منشورا او قدّم للنشر في مجلة اخرى، وان يتعهّد الباحث بذلك خطيا، موافقة الباحث على النشر وارسال بحثه يفترض بالضرورة الاطلاع على شروط النشر في المجلة والالتزام بها.

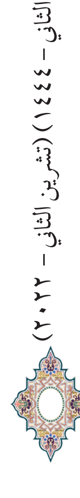
١٠- ان لا يكون البحث فصلا او جزءا من كتاب منشور.

١١- إن كان البحث مستلاً من رسالة ماجستير أو اطرحة دكتوراه، فعلى الباحث الاشارة الى ذلك في هامش صفحة العنوان.

١٢- لا يجوز نشر البحث او اجزاء منه في مكان اخر، بعد قبول عنوانه للنشر في المجلة، الاّ بعد الحصول على كتاب خطي من رئاسة تحرير المجلة.

١٣- تدرج الجداول في متن النص وترقّم ترقيما متسلسلا وتكتب عناوينها فوقها. اما الملحوظات التوضيحية فتكتب تحت الجداول.

١٤- يستطيع الباحث تفسير ما يراه غامضا من كلمات او مصطلحات بان تشرح بين قوسين هلاليين، أو يشار الى المصطلح المراد توضيحه برقم في اعلاه، ثم يشار لهذه الهوامش في قائمة منفصلة قبل قائمة المصادر والمراجع





دليل المقيمين

ان المهمة الرئيسة للمقوم العلمي للبحوث المرسلة للنشر، هي أن يقرأ المقوم يمين البحث الذي يقع ضمن تخصصه العلمي بعناية فائقة وتقييمه وفق رؤى ومنظور علمي أكاديمي لايخضع لأية آراء شخصية، ومن ثم يقوم بتثبيت ملاحظاته البناءة والصادقة حول البحث المرسل اليه.

قبل البدء بعملية التقييم، يرجى من المقيم التأكد من استعداده الكامل لتقييم البحث المرسل اليه وفيما اذا كان يقع ضمن تخصصه العلمي أم لا، وهل يمتلك المقيم الوقت الكافي لاتمام عملية التقييم، وإلا فيمكن للمقيم أن يعتذر ويقترح مقيماً آخر.

بعد موافقة المقيم على اجراء عملية التقييم والتأكد من إتمامها خلال الفترة المحددة، فإن عملية التقييم يجب أن تجري وفق المحددات التالية:

١- يجب أن لا تتجاوز عملية التقييم العشرة أيام كي لا يؤثر ذلك بشكل سلبي على المؤلف.

٢- عدم الافصاح عن معلومات البحث ولأي سبب كان خلال وبعد اتمام عملية التقييم إلا بعد أخذ الإذن الخطي من المؤلف ورئيس هيئة التحرير للمجلة أو عند نشر البحث.

٣- عدم استخدام معلومات البحث لأية منافع شخصية أو لغرض إلحاق الأذى بالمؤلف أو المؤسسات الراعية له.

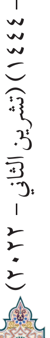
٤- الافصاح عن أي تضارب محتمل في المصالح.

٥- يجب أن لايتأثر المقيم بقومية أو ديانة أو جنس المؤلف أو أية اعتبارات شخصية أخرى.

٦- هل ان البحث أصيل ومهم لدرجة يجب نشره في المجلة.

٧- فيما اذا كان البحث يتفق مع السياسة العامة للمجلة وضوابط النشر فيها.

٨- هل ان فكرة البحث متناولة في دراسات سابقة ؟ وفي حال كونها متناولة، يرجى





الإشارة الى تلك الدراسات.

٩- مدى تعبير عنوان البحث عن البحث نفسه ومحتواه.

١٠- بيان فيما إذا كان ملخص البحث يصف بشكل واضح مضمون البحث وفكرته.

١١- هل تصف المقدمة في البحث مايريد المؤلف الوصول اليه وتوضيحه بشكل دقيق؟ وهل وضح فيها المؤلف ماهية المشكلة التي قام بدراستها.

١٢- مناقشة المؤلف للنتائج التي توصل اليها خلال بحثه بشكل علمي ومقنع.

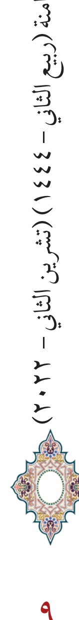
١٣- يجب ان تُجرى عملية التقييم بشكل سري وعدم اطلاع المؤلف على أي جانب منها.

١٤- اذا أراد المقيم مناقشة البحث مع مقيم آخر فيجب ابلاغ رئيس التحرير بذلك.

١٥- يجب ان لاتكون هنالك مخاطبات ومناقشات مباشرة بين المقيم والمؤلف فيما يتعلق ببحثه المرسل للنشر، ويجب ان ترسل ملاحظات المقيم الى المؤلف من خلال مدير التحرير في المجلة.

١٦- إذا رأى المقيم أن البحث مستلٌ من دراسات سابقة، توجب على المقيم بيان تلك الدراسات لرئيس التحرير في المجلة.

١٧- إن ملاحظات المقيم العلمية وتوصياته سيعتمد عليها وبشكل رئيس في قرار قبول نشر البحث من عدمه، كما يرجى من المقيم الاشارة وبشكل دقيق الى الفقرات التي تحتاج الى تعديل بسيط ممكن ان تقوم به هيأة التحرير وإلى تلك التي تحتاج الى تعديل جوهري يجب ان يقوم به المؤلف نفسه.





المحتويات

عالمية القرآن (وقفة تحليلية في تراكيب النداء) ١٢

أ. د. وفاء عبّاس فيّاض

خطاب الذات في الشعر الإسلامي، قراءة على وفق الفلسفة الحديثة ٥١

أ.د. حسن سعد لطيف

مرجعيات النحو القرآني وغاياته قراءة في كتاب (نحو القرآن) للجواري ٨٢

أ.د. كاظم داخل جُبير

صورة الرسول في المنظور الشعري والنثري عند الشيخ الدكتور أحمد الوائلي ١١٦

أ.د. أنوار سعيد جواد - أ.م.د. بشرى حنون محسن

اللغة الدينية وسؤال الحقيقة والمجاز ١٤١

أ.م.د. حكيم سلمان السلطاني

الصِّيغُ والأساليبُ والأدواتُ المتضمّنةُ مَعنى (أيّ) الكَمالِيّةِ في العَرَبيّة ١٦٤

د. أيّوب جرجيس العطيّة

نقدية الدكتور عبد العظيم السلطاني -المسار وتحوّلاته- ١٩٤

أ.م. د. علي محمد ياسين

البنية البلاغية وأثرها في انسجام النص القرآني سورة الشورى أنموذجًا ٢٢٦

أ.م. د. أحمد جاسم مسلم

صراع الهويات والاغتراب في رواية نوهدر الكريم محسن الخياط ٢٦٧

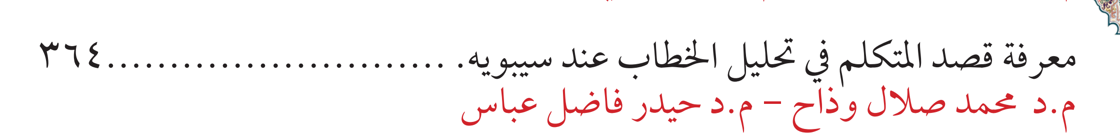
م.د. نبيل هادي ناهي

الألفاظ الشعرية طبيعتها وإيحاءاتها العاطفية..٢٩٢

د. محمود محمد علي الحسن

الجهود الادبية والنقدية في كتاب (حياة الحيوان الكبرى) للدميري ت(٨٠٨هـ) .٣٢٧

م.دبشار لطيف جواد - م.د جعفر علي عاشور



معرفة قصد المتكلم في تحليل الخطاب عند سيبويه. ٣٦٤

م.د محمد صلال وذاح - م.د حيدر فاضل عباس



دراسةٌ نقديةٌ في أصول مفردات»موسوعة اللهجة الأهوازية»
(في ضوء المنهج التأثيلي)... ٣٨٥
توفيق رضاپورمحيسني - حسين مهتدى - محمد جواد پور عابد

تحولات الزمن في رواية (نمش ماي) لفليحة حسن.......................... ٤١٢
م.م يحيى مزبان بديوي السعيدي

دور الخطاب الديني في ريادة القصة القصيرة بين الفارسية والعربية
(قصص جمال زاده ونعيمة أنموذجا)... ٤٣٥
سجاد عربى - الدكتور علي أصغر قهرماني مقبل - الدكتور ناصر زارع -
الدكتور رسول بلاوي - الدكتور محمدجواد بورعابد

الخطاب القرآني دراسة في ضوء نظرية الفضاء الذهني........................ ٤٧١
أ.د. هاشم جعفر حسين الموسوي - م. م علي محمد نور مجيد

استعادة الماضي المُغَيَّب بين المركز والهامش في رسائل الإمام علي ـ عليه السلام ـ.. ٤٤٧
أ.د. كاظم فاخر حاجم - م.م. خالدة علي فليح

الجَدل النَّحويّ- النَّشأة والتَّطور- دراسة تأصيليّة............................. ٥٣٦
أ.د. أحمد عبد الله المنصوري - إيمان عبد جاسم

العلاقات الدلاليّة في الآيات الاجتماعيّة.. ٥٩٠
أ. د. مكيّ محيّ عيدان الكلابيّ - م. م. عدي فاضل عباس

ذائقة العربيّة المقطعيّة وأثرها في تفسير التغيرات المنسوبة إلى التفريق........... ٦١٨
م . م محمد كريم جبار - أ. م . د. عماد محمد محمود البختياويّ

البنية الحجاجية خطبة الزهراء (عليها السلام) مثالا.......................... ٦٥٣
هدى جواد عبيد - أ.د. مسلم مالك الاسدي





عالمية القرآن
(وقفة تحليلية في تراكيب النداء)

أ. د. وفاء عبّاس فيّاض

جامعة كربلاء – كليّة العلوم الإسلاميّة – قسم اللغة العربية

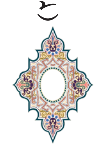
The universality of the Qur'an
(An analytical pause in the structures of the call)

Prof. Dr Wafaa Abbas Fayyad

Karbala University/ College of Islamic Sciences

The department of Arabic language





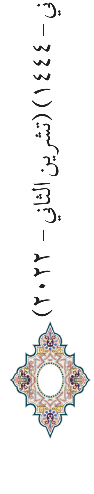
ملخص البحث

تركزت فكرة البحث في تراكيب الخطاب القرآني للنداء الدالة على العالمية، وقد اختلفت هذه التراكيب باختلاف سياقاتها القرآنية؛ ولعل من أبرزها الخطاب بـ (يا بني آدم) و (يا أيها الناس) و(يا أيها الإنسان)؛ ولربما كانت هنالك ألفاظ أخرى ستظهر في صفحات البحث؛ ولكن الذي يهمنا التركيب وليس اللفظ المفرد، وحاولت التدرج في الحديث في الخطاب من الأشمل والأوسع إلى الأقل شمولية وكلها دالة على العالمية.

Abstract

Hence the idea of the research, which was identified in the structures of the Qur'anic call that indicate universality, and these structures differed according to their different Qur'anic contexts; Perhaps the most prominent of them is the speech "Oh, children of Adam" and "Oh people" and "Oh, people"; There may be other terms that will appear in the search pages; But what matters to us is the composition, not the singular pronunciation.

And I tried to gradual talk in the discourse from the most comprehensive and broad to the least comprehensive, all of which are indicative of universality.



المقدمة:

الحمد لله على ما أنعم، وله الشكر على ما ألهم، والصلاة والسلام على محمد وآله وسلم. أما بعد: فالقرآن الكريم ما زال الكتاب المقدس الوحيد الذي فيه كثير من الحقائق والمعجزات التي تبهر المتلقي بألفاظه وتراكيبه وأساليبه، وما زالت الدراسات فيه لا تنفد ولا ينتهي الاستكشاف في آياته، ومما لفت انتباهي في الخطاب القرآني أن هنالك جملة من التراكيب التي توحي باستعمالاتها وتشير صراحة إلى عالمية هذا الكتاب المعجز، ولا تبدو خطاباته مقتصرة على فئة معينة أو مكان محدود أو زمان معين بل إنه خطاب لعموم البشر بغضّ النظر عن جنسهم أو لونهم فهو يتخطى عامل الزمن والمكان ويتجاوزهما.

ومن هنا جاءت فكرة البحث التي تركزت في تراكيب الخطاب القرآنية للنداء الدالة على العالمية وقد اختلفت هذه التراكيب باختلاف سياقاتها القرآنية؛ ولعل من أبرزها الخطاب بـ (يا بني آدم) (يا أيها الناس) و(يا أيها الإنسان)؛ ولربما كانت هنالك ألفاظ أخرى ستظهر في صفحات البحث؛ ولكن الذي يهمنا التركيب وليس اللفظ المفرد.

وبحسب ما تقدم سيكون البحث مقسما على ثلاثة مباحث يكون الأول في دراسة التركيب في الخطاب في (يا بني آدم)، والثاني في دراسة التركيب في الخطاب (يا أَيُّها الناس) والثالث في دراسة التركيب في الخطاب(يا أَيُّها الإنسان)، وحاولت التدرج في الحديث في الخطاب من الأشمل والأوسع إلى الأقل شمولية وكلها دالة على العالمية. وحاولت أن أصل لموضوع العالمية وأحدد مصطلحها وأبين مفهومها، وهو ما عرضته في التمهيد، مع الوقوف على مصطلح التركيب وتركيب النداء والخطاب القرآني، وقبل كل هذا كانت هنالك مقدمة للبحث، وانتهى البحث بنتائجه في الخاتمة، وقائمة المصادر التي توزعت ما بين كتب التفسير وكتب

اللغة المختلفة وغيرها من المصادر.

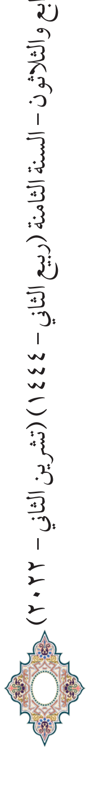
التمهيد:

أولا: العالمية تأصيل المصطلح والمفهوم

ترجع أصول لفظة (العالمية)[١] في اللغة إلى جذر(عَلِمَ)، وعلى ما يبدو فهي مأخوذة من لفظ العالَم، وهو ما ورد عن كثير من اللغويين، قال الزجاج (ت٣١١هـ) أن لفظة العالمين:((معناه كلُ مَا خلق اللهُ، كَمَا قَال؛ (وَهوَ ربُّ كل شيءٍ) وَهُوَ جَمْع عَالَم، تَقول: هُؤلاءِ عَالَمونَ، ورأيتُ عالَمِين، ولا واحدَ لعَالَمٍ منْ لَفْظه لأن عالَماً جمع لأشياء مختلفة، وأنْ جُعل ((عَالَم)) لواحد منها صار جمعاً لأشْياء مُتفِقَة.»[٢]، وقال الأزهري (ت٣٧٠هـ): « فهذه جملة ما قيل في تفسير العالَم وهو اسم بني على مثال فاعَلٍ كما قالوا خاتَمٌ وطابَعٌ ودانَقٌ «[٣] وقال ابن منظور: «والعالَمُ الخَلْق كلُّه وقيل هو ما احتواه بطنُ الفَلَك»[٤] فهو اسم جنس جمعيّ لما خلق الله.

وأما مصطلح العالمية فقد تحدث فيها دارسو المعارف القانونية والتشريعية السياسية، وهي تساوي عندهم العولمة وهي Globalisation وذهب أحد الباحثين[٥] إلى أنها ليست مجرد فكرة تتعلق بها الأشياء بقدر ما تكون صفة فاعلة في العالم، فاللغة التي لا يتكلمها الجميع ليست لغة عالمية، بمعنى أنّ فاعلية الشيء بحصول الفائدة المرجوة لصلاح البشرية، أو لصالحها هي المعيار الحقيقيّ للوصف بالعالمية. أمّا إذا اقتصرت هذه السمة على الناحية النظرية، فالأولى أن يتمّ وصفها بالإنسانية، بمعنى أنه روعي في الشيء أن يكون لعامة البشر، سواء وصلت منافعه لهم أو لم تصل. لذا فالأولى أن يتمّ إطلاق لفظة الإنسانية على الرسالة التي تدلّ على ما تحمله هذه الرسالة للبشر عامة، واستعدادها لقيادتهم إلى ما فيه صلاحهم.

ومما تقدم نستطيع أن نعرّف العالمية[٦]: بأنها اتصاف متعلّقها بالقدرة الفاعلة لتحقيق مبادئه للعالم كله؛ على نحو لا تستبطن إلغاء الهويات المحلية



للشعوب المختلفة؛ ومن جهة عالمية الإسلام فخصوصيات تلك المجتمعات مسلمة كانت أم غير مسلمة محترمة؛ لما تتسم به العقيدة الإسلامية من سماحة برفعها شعار ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾.

وما لم يتحقق ذلك على مستوى الفعل يبقى وصفنا الإسلام ممثلا بالقرآن الكريم دون الحقيقة، إذ الحقيقة هنا تعود إلى فاعلية الاتباع في الأخذ بزمام المبادرة، وطرح الإسلام وكتابه على نحو فيه جني الفوائد، وتحقيق آمال عموم البشر في ظل قيادتها والسير في ظلها. ولأجل ذلك يجب على أتباعه أخذ زمام المبادرة الحضارية، واعتماد آليات تتناسب وضخامة هذا العمل.

ومن ثمّ فإن وصف الشيء بالعالمية تعني أنّ ذلك الشيء أصبح معروفاً ومتعرفاً على مبادئه وأصوله وليس مكتسباً صفة الاتساع على مستوى العالم، ولم يقتصر أمره على مكان محدّد، بل أصبح متعلقا بالعالم كلّه. وترد في هذا المجال اللغة العالمية (Universalism language) التي تطلق على((اللغة التي يمكن أن يتكلّم، ويتفاهم بها جميع الناس في العالم))[٧].

ويبدو أن فاعلية عالمية الإسلام يجب أن تؤسس في الحياة المعاصرة تبعا للوعي التاريخي بمتطلبات المرحلة لاسيما الاقتصادية منها هذا من جهة، والتطور التقني في وسائل الاتصال للعصر من جهة أخرى[٨].

ثانياً: تركيب النداء والخطاب القرآني:

مادة رَكِبَ في اللغة تعني العلو والأصل والمنبت، قال ابن منظور(ت٧١١هـ): «رَكِبَ الدابَّة يَرْكَبُ رُكُوباً: عَلا عَلَيْهَا، وَالِاسْمُ الرِّكْبة، بِالْكَسْرِ، والرَّكْبة مرَّةٌ واحدةٌ. وكلُّ مَا عُلِيَ فَقَدْ رُكِبَ وارْتُكِبَ.»[٩] وقال أيضاً: «والمُرَكَّبُ أَيضاً: الأَصلُ والمَنْبِتُ؛ تَقُولُ: فلانٌ كرِيمُ المُرَكَّبِ أَي كرِيمُ أَصلِ مَنْصِبِه فِي قَوْمِهِ.»[١٠]

والتركيب في الاصطلاح كالترتيب، ولكن ليس لبعض

أجزائه نسبة إلى بعض تقدمًا وتأخرًا، والتركيب: جمع الحروف البسيطة ونظمها؛ لتكون كلمة.[١١]

والتركيب النحوي يراد منه ضمُّ كلمةٍ إلى مثلِها فأكثر[١٢] والمْركب هُوَ المْركب من كَلِمَتَيْنِ بِمَنْزِلَة اسْمٍ وَاحِدٍ فِي شدَّة الِانْعِقَاد.[١٣]

ودلالة النداء لا تخرج معانيها في المعجمات اللغوية القديمة والحديثة عن إطار الصوت، والدعاء، والصراخ، قال الرازي(ت٦٦٦هـ): ((النِّداءُ الصوت وقد يُضم ونَادَاهُ مُنَادَاةً ونِدَاءً صاح به))[١٤]، وقال ابن منظور(ت٧١١هـ): ((والنَّدَى عَلَى وُجُوهٍ: نَدَى الماءِ، ونَدَى الخَيرِ، ونَدَى الشَّرِّ، ونَدَى الصَّوْتِ، ونَدَى الحُضْر، ونَدَى الدُّخْنةِ.))[١٥]

والنداء هو طلب إقبال المخاطب أو دعوة مخاطب بحرف نائب مناب فعل: كـ (أدعو أو أنادي) والمنادى عند النحويين هو المطلوب إقباله بحرف نداء ظاهر أو مقدر، وأدواته وهي: (الهمزة وأي) للقريب و (يا، وآي، آ، وأيا، وهيا، ووا)[١٦] مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ﴾. (سورة البقرة ٢١) أو هو «توجيه الدعوة إلى المخاطب، وتنبيهه للإصغاء، وسماع ما يريده المتكلم»[١٧]. والنداء كبقية أنواع الإنشاء الطلبي الذي يستدعي مطلوباً غير حاصل -في اعتقاد المتكلم - وقت الطلب، أو هو ما يستلزم مطلوباً ليس حاصلاً وقت الطلب[١٨] تخرج ألفاظه إلى معان بلاغية أخرى تفهم من سياق الحديث والقرائن التي تدل على ذلك الخروج، ومنها خروجها إلى الإغراء والاختصاص والتوجع وإلى التعجب وإلى الندبة وإلى الاستغاثة وغيرها[١٩].

وثمة إشكال آخر يعرض هو أن النداء أسلوب إنشاء وليس خبراً وتركيباً فهو خارج دائرة الصدق والكذب لذاته المشترطة في الخبر عند النحويين واللغويين؛ لأنه ليس لمدلول لفظه قبل النطق به واقع خارجي يطابقه أو لا يطابقه، وهذا ما اعتمد عليه القدماء حينما فصلوا بين الخبر والإنشاء





فقال الخطيب القزويني (ت٩٣٧هـ):

«ووجه الحصر أنّ الكلام إما خبر أو إنشاء، لأنّه إما أن يكون لنسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه، أو لا يكون لها خارج. الأول الخبر، والثاني الإنشاء»[٢٠].

وخلاصة القول إن النداء في اللغة: مصدر الفعل نادى ينادي، مناداة بمعنى الصوت، والدعاء، والصراخ، فهي ثلاثة دوال لمدلول واحد هو النداء[٢١]

ومن الملاحظ أن النداء علامة من علامات التواصل بين الناس، وهو دليل قوي على اجتماعية اللغة، ومن ثم فهو كثير الاستعمال، ولا يكاد يخلو كلام إنسان كل يوم من النداء؛ لذلك كان للنداء أسلوب خاص، بل تركيب خاص اختلف في شأنه اللغويون؛ فهو تركيب لأنه لا يفيد معنى كاملا حين نقف عليه، وهو يتكون من حرف للنداء ومنادى، والجملة المعروفة لا تتكون من حرف واسم فقط، ولا بد أن يكون فيها إسناد بين اسم واسم أو بين فعل واسم؛ لهذا كله يرى بعض اللغويين المحدثين قبول هذا التركيب على أنه جملة لكنهم يطلقون عليها «جملة غير إسنادية». على أن النحو العربي يرى أن جملة النداء جملة تامة شأنها شأن الجمل الأخرى يتوافر فيها إسناد غير ظاهر؛ لأن المنادى عندهم نوع من (المفعول به)، وهو منصوب بفعل محذوف تقديره: أنادي، أو أدعو، وهذا الفعل لا يظهر مطلقا، وحرف النداء ينوب عنه ويعمل عمله. وهناك اعتراض قديم على تقدير هذا الفعل؛ لأن جملة النداء جملة طلبية، وهذا التقدير يحوّلها إلى جملة خبرية، وهو اعتراض لا موضع له في التحليل النهائي لهذه الجملة.[٢٢]

إن القرآن الكريم في خطابه لعموم الناس لم يفرّق بين الأمم والشعوب والأجناس، ولم يصنّفها تصنيفا عنصريا وإنما جعل التقوى والالتزام بالمنهج هو معيار التفاضل بين البشر، ولذلك قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى



وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات١٣) فهذا العدل وهذه المساواة ملمح من ملامح عالمية خطاب القرآن.[٢٣] وهو ما أكده النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) إذ خطب الناس في أكبر جمع للمسلمين في أيام التشريق، فقال: « يَا أَيُّهَا النَّاسُ، أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا أَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ، وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ، إِلَّا بِالتَّقْوَى أَبَلَّغْتُ؟ قَالُوا: بَلَّغَ رَسُولُ الله، ثُمَّ قَالَ: أَيُّ يَوْمٍ هَذَا؟، قَالُوا: يَوْمٌ حَرَامٌ، ثُمَّ قَالَ: أَيُّ شَهْرٍ هَذَا؟، قَالُوا: شَهْرٌ حَرَامٌ، قَالَ: ثُمَّ قَالَ: أَيُّ بَلَدٍ هَذَا؟، قَالُوا بَلَدٌ حَرَامٌ، قَالَ: فَإِنَّ اللهَ قَدْ حَرَّمَ بَيْنَكُمْ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ. قَالَ: وَلَا أَدْرِي قَالَ: أَوْ أَعْرَاضَكُمْ، أَمْ لَا- كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا، فِي شَهْرِكُمْ هَذَا، فِي بَلَدِكُمْ هَذَا أَبَلَّغْتُ، قَالُوا: بَلَّغَ رَسُولُ الله، قَالَ: لِيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ»[٢٤]

إن الخطاب القرآني عالمي، فهو يستوعب حياة الناس جميعا، وحينما شرع الله هذه الشريعة جعلها للناس كافة في الأرض كل الأرض، وفي كل زمان إلى يوم الدين قال تعالى:﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾(سبأ٢٨)؛ فهو خطاب يستوعب الحياة بأكملها، لأنه خطاب قادر على استيعاب خصوصيات الناس وسائر أنماط حياتهم الثقافية والاجتماعية والأخلاقية والاقتصادية...إلخ. كما أنه خطاب معجز، فهو ليس كأي خطاب؛ لأنه مطلق يستوعب الإنسان والمجتمع والواقع أي واقع، ويتجاوزه ليستوعبه بما يحمل من قدرات الخطاب المهيأ لذلك.

وعلى العموم فإن رسالة السماء الواعية والداعية إلى اتباع الحق المطلق ممثلة بكتابه المقدس (القرآن الكريم) قدمت أطروحات مستفيضة لتعلن أن هذا الكتاب ليس للمسلمين فحسب؛ وإنما هو خطاب عام وشامل لجميع



خلقه دون تمييز بين جنس أو لون أو غيرهما ولهذا فـ ((إنّ العقيدة التي نتدين بها ليست مجرد أيديولوجية؛ وإنما هي العلم الكليّ والشامل والمحيط ووحي السماء والميزان المستقيم الحق المعصوم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهي منظومة القيم التي تمثّل مرجعيتنا في السلوك، فهي ليست نسبية ولا مرحلية))[٢٥].

وكما ذكرنا سابقا ((إنّ المتلقي للقرآن الكريم هو الإنسان، بغضّ النظر عن عرقه، أو جنسه، أو ثقافته، أو انتمائه، وقد خاطبه القرآن، على امتداد صفحاته، وجعله مركز الاهتمام، وموضع العناية، وهذا المتلقي النوعي مهما اختلف يؤول إلى مشترك جامع هو مناط الخطاب القرآني))[٢٦].

وقد وظّف الخطاب القرآني، في الدلالة على هذا المتلقي العام، مجموعة من الألفاظ استثمرها لإيصال خطابه إلى الإنسانية كافة، وعلى رأسها لفظ (الناس)، و(العالمين)، و(الأمة)، و(بني آدم)، و(الإنسان)، وهي مفاهيم مركزية في الخطاب القرآني تتردد كثيرا ضمن توزيع محكم داخل القرآن الكريم، وقد مثلت نسيجاً مترابطاً، ووحدة مفهومية يحكمها نسق مقاصدي، وبُعد كوني، وأفق إنساني رحب[٢٧].

ولكن النداء بوصفه - وحدة قاعدية- في الخطابين الشفهي والكتابي، له أهمية بالغة، وأهميته تكمن في كونه البنية الخطابية الأكثر دورانا على الألسنة، والأقلام، لما تتمتع به هذه البنية من قدرة على التعبير عن مختلف الأغراض والمشاعر الإنسانية، لذلك وجدناه يتقدمها في مختلف المخاطبات تحضيراً للأذهان، وتهيئة للنفوس، لكي تقبل على ما يوجه إليها، فالنداء هو الطريقة المثلى بصيغه الظاهرة والمحذوفة، وأشكاله المختلفة، وأساليبه المتنوعة للتعبير عن الغرض، حين تقصر الوسائل الأخرى، من إشارة وإيماءة حركة وغمزة، وبسمة، فقد يلجأ إليه المنبه، والداعي، والشاكي، والمتضجر،

والمتعجب، والمتوعد،..الخ.[٢٨]

وهذا يعني أن للنداء أهمية بالغة في المنظومة اللغوية العربية، وأهميته تتجلى في الأثر الذي يؤديه في الحياة البشرية، ووظيفته في التواصل بينهم، والتواصل لا يتم إلا إذا كان هنالك تخاطب، فإن النداء أحد أدوات هذا التخاطب؛ لأنه يجسد دورة التخاطب، إذ يتوافر على مخاطِب بكسر الطاء (منادي) ومخاطَب بفتح الطاء (منادى) ورسالة، ولما كان النداء خطاباً تنوعت أغراضه بحسب صدوره وتوجهه، فهو قد يصدر من أسفل إلى أعلى، أو من أعلى إلى أسفل، أو مخاطبين متساويين[٢٩] فالذي يهمنا ما كان صادرا من الأعلى وهو الله سبحانه وتعالى وموجها مرة إلى بني آدم فقال: يا بني آدم، ومرة إلى الناس فقال: يا أيها الناس ومرة إلى الإنسان فقال: يا أيها الإنسان وهذه كلها متعلقة بالتركيب؛ أما الألفاظ المفردة فكانت كثيرة منها لفظة(كافة) التي وردت أربع مرات ولفظة (العالمين) ثلاث عشرة مرة، ولفظة (كل) مئتين وست وثلاثين مرة، ولفظة (جميعا) ستاً وأربعين مرة.

ونلاحظ أن القرآن الكريم يبدع في استعمال الأدوات لاسيما الأداة (يا) التي هي للنداء إذ يستعملها بدلالات مختلفة ومعان متعددة بحسب السياق الذي توضع فيه فـ(يا) أداة للنداء قد تضاف إلى الأعلام كقوله تعالى:﴿يا آدم﴾[٣٠] و﴿يا موسى﴾[٣١]، وقد تأتي للتنبيه كما في قوله تعالى: ﴿فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ﴾ (الأنعام ٢٧)، وقد تأتي للتمني كما في قوله تعالى:﴿يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ (النساء٧٣)، وللتحسر والتأسف في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ يَا أَسَفَا عَلَى يُوسُفَ﴾ (يوسف٨٤).

وقد يأتي أسلوب النداء بالأداة (يا) المركبة من أداة النداء(يا) وأداة الوصل (أيّها) لصعوبة الوصل إلى المنادى مباشرة، والمنادى قد يكون الذين أمنوا كما في قوله تعالى:﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾(البقرة ٢٥٤)، أو الكافرون كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا



﴿الْكَافِرُونَ﴾ (الكافرون١) أو تستعمل لنداء عامة الناس إذ يقول: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾. والذي يهمنا في هذا الصدد هو البحث في التراكيب القرآنية التي تظهر فيها بنية النداء وسيلة للتواصل بين المتكلم والمتلقي في الخطاب القرآني، والتي تدل على عالمية الخطاب.

المبحث الأول: التركيب القرآني﴿يَا بَنِي آدَمَ﴾

لقد كان الخطاب في القرآن الكريم موجها إلى بني آدم، وبني آدم هو منادى مضاف يتكون من وحدتين هما: (بني) بصيغة الجمع، و(آدم)، ولفظ بني، واحد الابن والأصل، (بنو) أي من البناء، والابن فرع عن أبيه، فالأب أصل والابن فرع عليه، فهو بناء عليه، أما لفظ (آدم) ففيه أقوال من بينها أنه مشتق من أديم الأرض، أي وجهها، وهو اسم أبينا آدم (عليه السلام). وكذلك:((آدم مشتقٌّ من الأُدْمَة، وهي بَياضُ اللَّوْن. وقيل: لَوْنٌ بين البَياض والسَّوادِ كلَوْن الحِنطة، وقيل: لأَنَّه خُلِقَ من أَدِيم الأَرْضِ))[٣٢].

ويعد الخطاب القرآني رسالة إبلاغية ربانية عالمية لكل بني آدم أنزله تعالى على نبيه (صلى الله عليه وآله وسلم) ليكون للعالمين نذيراً، وفي ذلك قال تعالى:﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾(الفرقان١). وفي هذا الشأن يقول الشيخ الغزالي: ((فخطاب القرآن عالمي ورسالته خاتمة، وله بعد في الزمان الماضي والحاضر والمستقبل، وله بعد في المكان بحيث يشتمل العالم كله))[٣٣].

إن السمة البارزة التي لا تفارق النداء هي فكرة الطلب والإقبال والاستحضار، وقد ورد في القرآن بمختلف صيغه الاسمية والفعلية بهذه الدلالات[٣٤]، والذي يعنينا هو ما جاء فيه الخطاب القرآني بهذا التركيب ﴿ يَا بَنِي آدَمَ﴾ في خمس آيات قرآنية مباركات، إذ حاول الخطاب القرآني في هذا الجانب استثمار جميع طاقاته اللغوية المختلفة في الخطاب؛ لأن اللغة

نظام يتألف من مجموعة من عناصر، كل عنصر يؤدي وظيفته داخل النظام، وكل عنصر يدل على العنصر الآخر، فأداة النداء تدل على وجود منادى وهذا المنادى قد يكون مفردا، أو مركّبا، وأعني بالمفرد هنا ألا يكون مضافا أو شبيها به، وألا يكون متبوعا،[٣٥] فقد جاءت البنى الندائية القرآنية لأربع من الآيات الخمس مكونة من بنية ندائية مكونة من مركب أداتي مذكور(يا) مع مركب اسمي مكون من تركيب إضافي: مضاف ومضاف إليه. والإضافة هي صلة معنوية بين المضاف والمضاف إليه، والمضاف هو اللفظ الذي يسبق المضاف إليه، والذي يأتي ليقيده وليحدد مدلوله. أما المضاف إليه فهو زيادة لفظية تفضي إلى زيادة معنوية جزئية أو فرعية لا يغير حذفها معنى التركيب الأساس، فالمضاف إليه هو من الفضلات، أو من المكملات، أو هو التكملة الجزئية، أو الفضلة التي تلازم الجر دائما.[٣٦]

ومن الملفت للنظر أن هذه الآيات الأربع كانت كلها من حصة سورة الأعراف؛ لِأَنَّ الْغَرَضَ مِنَ السُّورَةِ إِبْطَالُ مَا كَانَ عَلَيْهِ مُشْرِكُو الْعَرَبِ مِنَ الشِّرْكِ وَتَوَابِعِهِ مِنْ أَحْوَالِ دِينِهِمُ الْجَاهِلِيِّ[٣٧]، وهو موضوع مهم في اثبات العقيدة الصحيحة، وإن المتأمل في السياقات القرآنية التي ظهر فيها الخطاب﴿يَا بَنِي آدَمَ﴾ هو خطاب العموم فإنه خطاب لأهل ذلك الزمان ولكل من بعدهم، مثله مثل الوصايا التي يوصي بها الآباء لأبنائهم ولأحفادهم[٣٨].

وقد تواتر هذا التركيب في صيغة المنادى خمس مرات في كل القرآن، كان في كلها الخطاب عاما لجميع البشر، وهو ما أكده أغلب المفسرين، ففي قوله تعالى:﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ (الأعراف٣١)، قال القرطبي(ت٦٧١هـ): ((خِطَابٌ لِجَمِيعِ الْعَالَمِ، وَإِنْ كَانَ الْمَقْصُودُ بِهَا مَنْ كَانَ يَطُوفُ مِنَ الْعَرَبِ بِالْبَيْتِ عُرْيَانًا،



فَإِنَّهُ عَامٌّ فِي كُلِّ مَسْجِدٍ لِلصَّلَاةِ. لِأَنَّ الْعِبْرَةَ لِلْعُمُومِ لَا لِلسَّبَبِ))[٣٩] ويراد به أن سبب النزول لا يخصص اللفظ بل جعله للعموم، وقال الثعالبي: ((هذا خطاب عَامٌّ لجميع العالم... والزينة الثياب الساترة))[٤٠] وفي الآية دليل على وجوب ستر العورة، وهي واجبة على كل بني آدم، مؤمنهم وكافرهم، فبهذا الستر يتميز الإنسان عن سائر الحيوانات إلى جانب العقل الذي شرفه الله به وكرمه، وميزه، واللباس من جملة النعم، فستر العورة نعمة، ولذلك أكدها في آية أخرى وهي قوله تعالى:﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾ (الأعراف ٢٦). ويقول عنها الثعالبي:((خطاب لجميع الأمم وقت النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم) والسَّبَب والمراد: قريش، ومَنْ كان مِنَ العَرَبِ يتعرّى في طوافه بالبيت.))[٤١]

وأما قوله تعالى:﴿يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (الأعراف٢٧). فهو ((خطاب لجميع العالم، والمقصود بها في ذلك الوَقْتِ مَنْ كان يطوف من العَرَبِ بالبيتِ عُرْيَاناً.))[٤٢] والقول نفسه سحبه على قوله تعالى:﴿يَا بَنِي آدَمَ إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي فَمَنِ اتَّقَى وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (الأعراف٣٥).إذ يقول: ((الخِطَابُ في هذه الآية لجميع العالم))[٤٣].

وأما قوله تعالى:﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ * وَأَنِ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ * وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ﴾ (يس٦٠-٦٢). فدلالة لفظ (بني آدم) في سورة يس، على عمومية الجنس البشري واضحة عبر السياق الذي وضعت فيه، إذ

جاءت بعد توبيخ وتقريع من اتصفوا بالإجرام وتميزوا به.[٤٤] ومطلب العبادة رأس المطالب القرآنية، وهو مطلب عام كلي تندرج تحته باقي المطالب، وتشرحه وتوضحه، وليست العبادة هنا، بالمعنى الخاص المقتصر على الصلاة ونحوها مما شرّعه الله، فالعبادة مقصد عام، وكليّة جامعة، وهذا المعنى مناسب لمعناها الوارد في لغة العرب؛ إذ قيل في معنى العبادة إنها الخضوع لله بالطاعة، والتذلل له بالاستكانة، وهي تطلق على غاية التذلّل.[٤٥]

المبحث الثاني: التركيب القرآني ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾.

قال سيبويه عن (يَا أَيُّهَا) أن الألف والهاء لحقت (أيًّا) توكيداً؛ فكأنك كررت (يا) مرتين وصار الاسم تنبيهاً،[٤٦] وذكر الزمخشري أن (يا): ((حرف وضع في أصله لنداء البعيد، وهو صوت يهتف به الرجل بمن يناديه، وأما نداء القريب فله أي والهمزة)).[٤٧]

ولفظ (الناس) من أعمّ الألفاظ، وأكثرها استعمالا في القرآن الكريم، فقد ورد مفردا في أكثر من (٢٣٠) مئتين وثلاثين مرة، وترجع مادته اللغوية إلى معنى النَّوس والاضطراب والحركة[٤٨]، وهو لفظ عام يشتمل على الأنس والجن[٤٩]، كما يطلق ويراد به أيضاً، من وُجد فيه معنى الإنسانية؛ أي إنسان كان، وربما قصد به النوع[٥٠]، وهو اسم جمع لا مفرد له من لفظه ومفرده إنسان[٥١].

و(الناس) اسم جمع، نودي، هنا وعُرِّف ب(أل) ليشمل كل أفراد مسمّاه؛ لأن الجموع المعرَّفة باللام للعموم، وهي في العموم أنصّ من عموم المفرد المحلى بأل[٥٢].

وقد يؤتى بـ (أي) للتعظيم، نحو: (يا أيها الملك) (يا أيها العزيز) بخلاف ما لو قلت (يا ملك) (يا عزيز) فإنه ليس في هذا تعظيم.[٥٣]

إن خطاب الناس في القرآن يتأسس على رؤية شاملة دقيقة، وتقوم مضامينه على خصائص كونية يشترك فيها كلّ إنسان، فعندما يخاطب القرآن



العربي والعجمي، فهو يخاطبهم بالمشترك الجامع، فيفهمه كلّ متلقٍّ، ويعي عنه كل سامع، لأنه يُخاطب أصل الإنسانية في كل إنسان، ويحدثه عمّا يحسُّ به، ويدركه إدراكا وجدانيا، وهذ ما يجعل للخطاب صدقية وأثرا في المخاطب.(٥٤)

والذي يبدو أن الخطاب القرآني يخاطب النوع الإنساني، موظفاً، بذلك، ما في اللغة من طاقات دلالية، وقدرة على البلاغ والبيان، وهو يقوم على مجموعة من المفاهيم الضابطة، والقضايا المترابطة، وينسج بينها رابطاً مفهومياً يؤسس، في النهاية، خطابا رصيناً في العناوين، عميقا في المضامين، يهدف إلى جعل الإنسان المستخلَف محور الخطاب القرآني.(٥٥)

إن هذا النداء المباشر الموجّه إلى الناس افُتتح في المواضع كلها بحرف النداء (يا) وعلى كثرة وقوع النداء في القرآن لم يقع نداء إلا بحرف (يا)، وهي أعمّ حروف النداء إذ ينادى بها القريب والبعيد والمستغاث والمندوب.

وأسلوب النداء هو أسلوب إقبال، يُقبل به المتكلم على المخاطب، ويكون فيه من لطيف التواصل، وجميل الأثر، ما ينعكس على المخاطب نفعاً واستجابة(٥٦).

ومن الناحية النحوية فالمعروف أن الجملة الابتدائية هي التي تقع في ابتداء الكلام، أو في وسطه منقطعة عما قبلها، وعليه فلا محل لها من الإعراب؛ فالتركيب﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾بنية ندائية وهي طلب وجملة ابتدائية لا محل لها من الإعراب. أما قوله تعالى: ﴿اتَّقُوا رَبَّكُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ فهي جواب النداء وهو جواب الطلب لا محل لها من الإعراب وما نقوله في هذه الآية يجري على غيرها.

إن من أصول الدعوة، وفقه الخطاب، الذي لا نجد له كبير صدى في الخطاب الدعوي المعاصر؛ هو أن يكون خطاب الناس بالمشترك الجامع، وتعليل المطالب المضمنة في الخطاب،



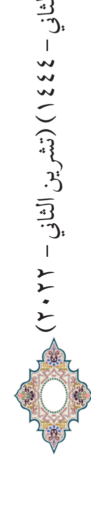
ومخاطبة الوعي، والشعور، والإدراك، ورفع مقاصد الخطاب إلى مستوى جلب المصالح، ودفع المفاسد؛ لأن أصول الخطاب الدعوي في القرآن الكريم، وعليها تتأسس دعوة الشريعة، وبها تنفتح على العالمين؛ لأنها مطالب حاضرة في كل جيل، وسماتٌ بارزةٌ في كل مجتمع، وقضايا إنسانية عامّة تمثّل مرجعية الخطاب، وأرضية التخاطب.[٥٧]

والتركيب الندائي في قوله:﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ هو خطاب لجنس الناس عموماً لا لكل فرد، وإلا فمن المعلوم أن غير المكلف لا يدخل تحت هذا الخطاب وهو من باب التوسع الدلالي من هذه الجهة[٥٨].

وبحسب المفهوم الوظيفي للتركيب فإن البنية الندائية في قوله تعالى:﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ مكونة من مركب أداتي مذكور(يا) مع مركب اسمي منادى(أيها) وهو تركيب وصفي مكون من متبوع وتابعه (عطف بنوعيه، بدل، توكيد، نعت) (الناس) وهي مركب اسمي ملحق مكمل، عطف بيان أو بدل، والتوابع عند الوظيفيين هي من المكملات أو الفضلات التي تكسب عناصر التركيب الرئيسة أو الفرعية معنى جزئياً. والنحاة ينصون في هذا المجال على أن كل ما بعد (أي) جامداً يعرب عطف، بيان أو بدل.[٥٩].

والذي يبدو أن تركيز الخطاب القرآني على هذا اللفظ بخصوصه، واختياره على غيره من الألفاظ، يؤذن بقيمته وغنائه في الدلالة على البعد الإنساني في الإنسان، وعلى القيم التي يحملها هذا الإنسان، والتي جاء القرآن الكريم ليزكيها ويبعثها، ولذا نجد أن البعد الحركي والإنساني متضمّن في لفظ الناس؛ لذلك كان اختيار هذا اللفظ لما يتضمنه من الفعل بمقتضى الحركة، ومن القيم بمقتضى الإنسانية[٦٠].

وتتسع دائرة الخطاب القرآني بهذا التركيب لتشمل السامعين الحاضرين وغيرهم وهو مما أكده الطاهر بن عاشور بقوله: ((فَإِنْ نَظَرْتَ



إِلَى صُورَةِ الْخِطَابِ فَهُوَ إِنَّمَا وَاجَهَ بِهِ نَاسًا سَامِعِينَ فَعُمُومُهُ لِمَنْ لَمْ يَحْضُرْ وَقْتَ سَمَاعِ هَذِهِ الْآيَةِ، وَلِمَنْ سَيُوجَدُ مِنْ بَعْدُ يَكُونُ بِقَرِينَةِ عُمُومِ التَّكْلِيفِ وَعَدَمِ قَصْدِ تَخْصِيصِ الْحَاضِرِينَ وَذَلِكَ أَمْرٌ قَدْ تَوَاتَرَ نَقْلًا وَمَعْنًى فَلَا جَرَمَ أَنْ يَعُمَّ الْجَمِيعَ مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ إِلَى الْقِيَاسِ، وَإِنْ نَظَرْتَ إِلَى أَنَّ هَذَا مِنْ أَضْرُبِ الْخِطَابِ الَّذِي لَا يَكُونُ لِمُعَيَّنٍ فَيُتْرَكُ فِيهِ التَّعْيِينُ لِيَعُمَّ كُلَّ مَنْ يَصْلُحُ لِلْمُخَاطَبَةِ بِذَلِكَ))[٦١]

وقد ردّ أحد الباحثين قول بعض المفسرين من أن الخطاب خاصّ بمشركي مكة بقوله: ((لا يتوافق مع مقتضيات السياق ودلالة الألفاظ))[٦٢]

والمتأمل في الآيات القرآنية التي جاءت بهذا التركيب في الخطاب القرآني يلحظ أن آياته ترتبت في نسق القرآن على وجه من الترتيب بديع، كان أوّلها مطلب العبادة في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة٢١)، وآخر آية مطلبها التعارف بين الناس، وبيان الأكرمية بالتقوى، في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات١٣).

ففي الآية الأولى: دعوة عامة شاملة إلى الناس، من ربّ الناس، بعد أن عرضهم هذا العرض الكاشف، من مؤمنين، كافرين، منافقين... فالطريق إلى الله مفتوح للناس جميعا، يسع برّهم وفاجرهم، مؤمنهم وكافرهم، وبين يدي كل إنسان شواهد قائمة، وأعلام منصوبة على الطريق، تدعوه إلى الله، وإلى الإقرار بوحدانيته، إذا هو نظر في هذا الوجود، نظرة بعيدة عن الهوى، خالصة من الضلال والزيغ.[٦٣]

أما توجيه الآية الثانية فهو تعقيب عام على جملة من الأحكام والآداب التي ذكرتها الآيات السابقة، التي كانت خطابا للذين آمنوا، ليرتلوها، ويأخذوا أنفسهم بها، وليس هذا فحسب، بل إن عليهم أن يراعوا

هذه الأحكام وتلك الآداب مع غير المؤمنين، أي مع الناس جميعا من كل أمة، ومن كل دين، إنها أخلاق إنسانية، يجب أن تكون طبعا وجبلّة في المؤمن، يعيش بها في الحياة كلها، ومع الناس جميعا، فلا تكون ثوباً يلبسه مع المؤمنين، حتى إذا كان مع غير المؤمنين نزعه، فإنه بهذا إنما ينزع كمالا خلعه اللهّ عليه، ويتعرّى من جلال كساه اللهّ إياه؛ ولهذا جاء الخطاب هنا للناس جميعا: ﴿يا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ والمستمع لهذا الخطاب، والعامل به، هم المؤمنون، ثم أعقب هذا الخطاب، تقرير هذه الحقيقة التي ينبغي أن يعيها المؤمنون: ﴿إِنَّا خَلَقْناكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَ أُنْثى﴾، فأنتم أيها الناس مؤمنين وغير مؤمنين إخوة في الإنسانية، إذ كنتم من طينة واحدة، ومن جرثومة واحدة: كلكم لآدم وآدم من تراب، وأنه إذا كان للمؤمنين منزلة عند اللهّ، وفضل على غير المؤمنين، فذلك رزق من رزق اللهّ، وإن من الخير للمؤمنين أن ينفقوا من هذا الرزق على الإنسانية كلها، وأن يكونوا الوجه الكريم الطيب، الرحيم، فيها.»[٦٤]

فهذا تجريد لمقام تواصلي عام، توجّه فيه الخطاب منساباً متنقلاً بين الأزمنة والأمكنة. وبين الآية الأولى والآية الأخيرة من آيات النداء بهذا التركيب مجموعة من المطالب، التي يتراوح فيها الخطاب بين مطلب التقوى، والإيمان، واتباع الرسول، وذكر نعمة الله، وسماع الأمثال، والتعريف بالرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، وأكل الحلال، وتجنب خطوات الشيطان، ووصف مضامين التشريع بـ(البرهان، والنور، والموعظة، والشفاء، والهدى، والرحمة، والحق)، والتحذير من عاقبة الاغترار، وبيان افتقار الخلق إلى ربهم[٦٥].

إن المتتبع للمواضع القرآنية التي نودي فيها لفظ (الناس) يجدها دائما تشير إلى دلالة العموم، فإن لم يكن عموما لكل الجنس البشري، فهو عموم لكل أفراد هؤلاء الناس المعنيين بالنداء،



فالناس في سورة البقرة في قوله تعالى:﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (٢١)، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ (١٦٨)، وإن لم يعم جميع البشر، إلا إنه يعني جميع الكفار لا بعضهم، فهو من هذه الناحية عموم، والخطاب الندائي هنا التفات على ما يقره البلاغيون، إذ انتقل السياق من الإخبار إلى النداء، فهو التفات للتنبيه فيه هز للسامع وتحريك له، إذ هو خروج من صنف إلى صنف، أما النداء الثاني بهذا اللفظ في السورة نفسها، فلفظه عام كذلك وهي نزلت في كل من حرم على نفسه شيئا لم يحرمه الله عليه.[٦٦].

وأما لفظ (الناس) في بداية سورة النساء في قوله تعالى:﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ (النساء١). فكان في سياق التنبيه على الخالق، وعلى افتتاح الوجود.

أما نداء لفظ (الناس) في السورة نفسها في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ فَآمِنُوا خَيْرًا لَكُمْ وَإِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾(١٧٠) فالخطاب فيها لجميع الناس، وهو في سياق الدعاء إلى الشرع، والرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، والسياق نفسه كان قد ورد في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا﴾ (النساء١٧٤) من السورة نفسها.

أما لفظ الناس المنادى في سورة الأعراف في قوله تعالى:﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (الأعراف١٥٨)، يقول فيه النيسابوري (ت٨٥٠هـ): ((وفيه

دليل على أن محمدا صلى الله عليه وآله مبعوث إلى الخلق كافة خلافا لطائفة من اليهود يقال لهم العيسوية أتباع عيسى الأصفهاني، زعموا أن محمدا صلى الله عليه وآله وسلم رسول صادق لكنه مبعوث إلى العرب خاصة))[٦٧] فالعمومية فيه ظاهرة؛ لأن كل الرسل بعثوا إلى أقوام خاصة إلا نبينا محمداً (صلى الله عليه وآله وسلم) بعث إلى الناس عامة، هذا من جهة ومن جهة أخرى هو رد للشبهة التي تنفي عالميته وشموله للجنس البشري بزعمهم أنه خاص بالعرب.[٦٨]

والدلالة نفسها في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (يونس٥٧) قال الثعالبي: ((خُوطِبَ بها جميعُ العَالَم،))[٦٩]

والقول نفسه ينطبق على الآية: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِنْ دِينِي فَلَا أَعْبُدُ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ أَعْبُدُ اللَّهَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (يونس١٠٤) فهي مخاطبة للناس عامة أجمعين إلى يوم القيامة.

والسياق نفسه نراه ينطبق على الآية (١٠٨) من السورة نفسها:﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾، قال الثعالبي:» هذه مخاطبةٌ لجميع الكفّار ومستمرّة مدى الدهر، والْحَقُّ: هو القرآن والشرْعُ الذي جاء به النبيُّ صلّى الله عليه وآله وسلّم.«[٧٠]

أما لفظ (الناس) في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ (الحج١) فعموميته واضحة، إذ قال عنه أبو السعود أنه:((خطابٌ يعمُّ حُكمُه المكلفين عند النُّزولِ ومَن سينتظم في سلكهم بعدُ من الموجودين القاصرين عن رتبةِ التكليفِ والحادثين بعدَ ذلك إلى يومِ القيامةِ))[٧١] والقول نفسه نراه ينسحب على الآية ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ

الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ﴾ إلى آخر الآية (٥) من سورة الحج فهي أيضا لعموم الناس بمن فيهم المشككين في زمن النزول ومن يأتي بعدهم قال الثعالبي: ((هذا احتجاج على العالم بالبدأة الأُولى))[٧٢]

أما الآية المباركة﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا أَنَا لَكُمْ نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾ (الحج ٤٩) فالمقصود بها أهل مكة خاصة وعموم الناس عامة، فهو نذير لهم ولغيرهم، ولمن جاء بعدهم لعموم رسالته.[٧٣]

أما قوله تعالى:﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ﴾ (٧٣) من السورة نفسها فعموميتها واضحة، وهي تأتي في سياق الإعجاز والتحدي الإلهي للمخلوقين عامتهم يقول الشعراوي: ((وفي هذا المثل تحد للبشرية كلها مضمونه لن تخلقوا الذباب الذي تعدونه مخلوقا تافها ولو اجتمعتم جميعا))[٧٤]

ولا نرى أن لفظ (الناس) المنادى في سورة النمل على لسان سليمان (عليه السلام) يبعد عن العمومية، إذ مما لا شك فيه أن خطاب سليمان كان لعامة الناس، لإعلامهم، وإفادتهم بنعمة الله عليهم، ومن ورائهم نحن، ومن يأتي بعدنا إلى قيام الساعة، ولا يبتعد قولنا هذا عن النداء الوارد في سورة لقمان في قوله تعالى:﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ وَاخْشَوْا يَوْمًا لَا يَجْزِي وَالِدٌ عَنْ وَلَدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَنْ وَالِدِهِ شَيْئًا﴾ (لقمان٣٣)، فهو أيضاً للعمومية، لأنه لا أحد يكون مستغنيا عن التقوى حتى ولو كان نبياً[٧٥].

أما مناداة لفظ (الناس) الوارد في سورة فاطر في قوله تعالى:﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ (الآية٣) فالسياق يدل على



أنه لقريش إلا أنه موجّه لكل كافر.[٧٦]

ونداء الآية المباركة ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُمْ بِاللَّهِ الْغَرُورُ﴾ (فاطر٥) وكذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (الآية١٥) من السورة نفسها، فعموميتها مقطوع بها، فهما آيتا تذكير ووعظ، فالإنسان فقير إلى الله تعالى في دقائق الأمور وجلائلها لا يستغني عنه طرفة عين، وهو مستغن عن كل واحد[٧٧] وقد سبق ذكر ذلك، والناس في فقرهم إلى الله متساوون فكلهم فقراء إليه مؤمنهم وكافرهم، غنيهم وفقيرهم، كبيرهم وصغيرهم، وتعريف الفقراء للمبالغة في فقرهم[٧٨].

وتكرير النداء لتأكيد العظة والتذكير، ومن ثم فهذه النداءات التي تفيد العموم نراها جاءت في سياق الوعظ الإلهي لمخلوقاته. والتكرار أينما كان فغرضه تأكيد الدلالة وتكثيفها، أما دلالة (الناس) الوارد في سورة الحجرات في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الآية١٣) فلا يمار أحد في عموميته بفضل موقعيته في السورة بحيث جاء بعد نداءات لأهل الإيمان، فكان طبيعيا أن تختم تلك النداءات بعمومية تذكرهم بأصلهم، ومنشئهم، وأنهم سواسية، فمضمون الآية هو المساواة بين البشر، وألا تفاضل إلا بالتقوى.[٧٩]

ومن الملاحظ أيضاً أن الآيات التي ضمنت النداء في خطاب العموم والشمول والاطراد ركزت على قضايا محورية وهي قضايا إنسانية عامّة، تتصف بها البشرية في أطوارها ومراحلها جميعاً، نجملها لا نفصل القول فيها، أهمها[٨٠]:

قضية الافتقار: الافتقار علّة ذاتية، وسِمَةٌ أصلية، يتصرّف الإنسان في حياته على مقتضاها، وتعرض له الأمور على وفقها ووزنها، وليس له أن يخرج من دائرة الافتقار؛ لتوقف





حياته على هذه السمة.[81] فالافتقار سمة متأصلة في الإنسان لا ينفك عنها بمقتضى خلق الله له، وتوقف أموره عليه، والافتقار إحساس داخلي، وحقيقة وجودية تترجمها حاجة الإنسان إلى المأكل، والمشرب، وأمور الحياة كلها. إذ لا يستقل الإنسان بها وحده؛ بل لا بد له من المُعين المساعد، وحتى ما يعرض له من قوة الشباب نجده قوة بين ضعف الطفولة وضعف الشيخوخة، ما يجعل الافتقار سمة بارزة في حياة الإنسان، محيطة به بادية عليه، لا ينفك عنها، وهذا يجعل الإنسان مستطيعا بغيره غير قائم بذاته. وهذه الحقيقة الوجودية التي يشير إليها القرآن في خطاب الناس يؤسس عليها دعوتهم إلى الاستغناء بالإيمان بالله والتوكل عليه ليعوضوا النقص الكامن في الافتقار بما يقابله من الاستغناء بالإيمان.

قضية الاغترار: فالاغترار سمة عارضة، وعلة طارئة سببها الوهم بالغنى والاستقلال، وعدم الاحتياج، والقرآن الكريم، عندما يتحدث عن قضية الاغترار، يربطها باليوم الآخر، وبوعد الله تعالى، في إشارة واضحة إلى أن المغرور لا يتسنى له رؤية الأشياء بوضوح[82].

قضية الاعتبار: الاعتبار هو وعي ذاتي، وآلية إصلاحية داخلية، تميّز بين الافتقار والاغترار، وتؤسس لمعرفة ذاتية وجدانية، تستجيب لدواعي الفطرة وتطلعاتها.[83]

والاعتبار مردّه إلى آليات النظر التي يتسم بها الإنسان، وهي آليات تمنحه حقّ الاختيار، وحرية التفكير. وهذه السّمة هي آلية للتقويم، وأداة للترجيح، بها يتبيّن الإنسان موقعه بين الافتقار والاغترار، وعلى هداها يسير في هذه الحياة، والآيات التي تحدثت على هذه المسألة تبيّن بجلاء، روافد هذا الاعتبار، وهي، عند التأمل، راجعة إلى مدارك العقول، التي يشترك فيها الخلق جميعاً، ووصفت هذه الروافد بصفات عليّة منها: النور، والبرهان،

والهدى، والرحمة، والشفاء، والموعظة، وهذه الصفات تدور في فلك البيان والتبيُّن، وقد أبرزها القرآن في معرض التعميم؛ ليبيّن أن الدعوة القرآنية تقوم على هذه الأسس، وتتسم بهذه السمات التي تجعلها، عند التأمل من الإنسان المُخاطب، موضع اعتبار.(٨٤)

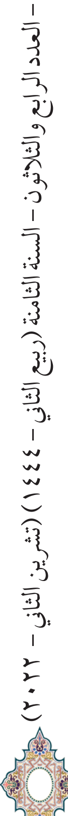
المبحث الثالث: التركيب القرآني﴿يا أيها الإنسان﴾

استثمر القرآن الكريم في خطاباته جميع التراكيب اللغوية(٨٥) التي أراد أن يوجه عباده إليها من أجل أن يكون خطابه عاماً شاملاً يشمل جميع أفراد البشر؛ فهنا يخاطب مرة أخرى بالتركيب﴿يا أيها الإنسان﴾، وقد بيّنا سابقا لماذا جاء بالأداة (يا) النداء مع أداة الوصل(أي) المنادى وهي نكرة مقصودة مبنية على الضم في محل نصب مع هاء التنبيه، ثم جاء بلفظة (الإنسان) وهو بدل من أداة الوصل.

وقيل في علة تسمية الإنسان إِنساناً، لأَنه عهد إِليه فَنَسِيَ، والإِنسانُ أَصله إِنْسِيانٌ (إِفْعِلانٌ) من النِّسْيان؛ لأَن العرب جميعهم قالوا في تصغيره: أُنَيْسِيانٌ فحذفت الياء الأخيرة في تكبيره لكثرة استعمالها في كلامهم، والواحدُ إِنْسِيٌّ وأُناسٌ.(٨٦)

ومما جاء في لسان العرب:((والأَنَسُ أَيضاً لغة في الإِنس...والأَنَسُ خلاف الوَحْشَةِ... والإِنْسِيُّ منسوب إِلى الإِنس... والإِنسانُ أَيضاً إِنسان العين وجمعه أَناسِيُّ وإِنسانُ العين المِثال الذي يرى في السَّواد.. قال الأَزهري وأَصل الإِنْسِ والأَنَسِ والإِنسانِ من الإِيناسِ وهو الإِبْصار ويقال آنَسْتُه وأَنَّسْتُه أَي أَبصرته))(٨٧)

واختلف في اشتقاق لفظة الإِنسان فبعضهم قال من الإِيناس، وهو الإِبصار والعلم والإِحساس لوقوفه على الأَشياءِ بطريق العلم، وقيل: اشتقاقه من النَوْس بمعنى التَّحرك؛ سمّي لتحرّكه في الأُمور العظام، وتصرُّفه في الأَحوال المختلفة(٨٨)





وذكر الفيروزآبادي (ت٨١٧هـ)[٨٩] أنه سُمِّي إِنساناً لأُنْسه بجنْسه، فالإِنسان من اجْتَمَع فيه إِنسان أُنْسه بالغَيْر وأُنْسِ الغَيْرِ به، وقيل: اشتقاق من النَّوْسِ وهو الحركَة لكثرة حَرَكَته فيما يَتَحَرّاه، وقيل: من الإِيناس وهو الإِبْصارُ، لأَنَّه بَبصره الظَّاهر وبَصِيرَته الباطنة يَرَى رُشْدَه ويَصِل إِليه.

والألف واللام فِي الْإِنْسَانُ تَعْرِيفُ الْجِنْسِ وَهُوَ لِلِاسْتِغْرَاقِ، وَعَلَى ذَلِكَ حَمَلَهُ جُمْهُورُ الْمُفَسِّرِينَ، أَيْ لَيْسَ الْمُرَادُ منه إِنْسَانًا مُعَيَّنًا، وَقَرِينَةُ ذَلِكَ سِيَاقُ الْكَلَامِ مَعَ قَوْلِهِ عَقِبَهُ[٩٠]. كَمَا دَلَّ عَلَيْهِ التَّفْصِيلُ فِي قَوْلِهِ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ﴾ إِلَى قَوْلِهِ: ﴿كَانَ بِهِ بَصِيراً﴾ (الانشقاق ١٥).

والبنية الندائية في التركيب ﴿يا أيها الإنسان﴾ مكونة من مركب أداتي مذكور(يا) وهو العنصر الوحيد الذي يتسم بالثبات في البنى الندائية القرآنية، فهو غير قابل للاستبدال، مع مركب اسمي منادى مكون من تركيب وصفي(أيها) أي من تابع ومتبوع، مع مكون مركّب اسمي ملحق أو مكمل بالتبعية (عطف بنوعيه، بدل، توكيد، نعت)، والنحاة ينصون في هذا المجال على أن ما كان بعد(أي) جامدا يعرب عطف بيان، أو بدل.[٩١]

وعده الزركشي (ت٧٩٤هـ) في البرهان من باب خطاب يعمّ كل إنسان، وهو خطاب العام والمراد به العموم من باب التوسع الدلالي للنداء القرآني، والمراد به توجهه لعموم الناس مؤمنيهم وكافريهم، فالنداء هنا خرج أصله في طلب إلى معنى العمومية.[٩٢] أو هو خطاب الجمع بلفظ الواحد فالخطاب في الاثنين لجميع الناس، ولكنه جاء في صيغة المفرد، فكان هذا من باب التوسع الدلالي.[٩٣]

وجاءت لفظة (الإنسان) منفردة أربعاً وخمسين مرة في القرآن الكريم، وجاءت ضمن تركيب النداء ﴿يا أيها الإنسان﴾ مرتين، في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ﴾

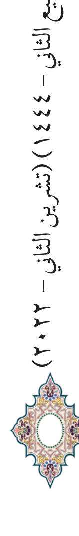
(الإنفطار٦)، وفي قوله تعالى:﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾(الانشقاق٦).

ففي الآية الأولى» اسْتِئْنَافٌ ابْتِدَائِيٌّ لِأَنَّ مَا قَبْلَهُ بِمَنْزِلَةِ الْمُقَدِّمَةِ لَهُ لِتَهْيِئَةِ السَّامِعِ لِتَلَقِّي هَذِهِ الْمَوْعِظَةِ لِأَنَّ مَا سَبَقَهُ مِنَ التهويل والإنذار يهيئ النَّفْسَ لِقَبُولِ الْمَوْعِظَةِ إِذِ الْمَوْعِظَةُ تَكُونُ أَشَدَّ تَغَلْغُلًا فِي الْقلب حِينَئِذٍ لِمَا يَشْعُرُ بِهِ السَّامِعُ مِنِ انْكِسَارِ نَفْسِهِ وَرِقَّةِ قَلْبِهِ فَيَزُولُ عَنْهُ طُغْيَانُ الْمُكَابَرَةِ وَالْعِنَادِ فَخَطَرَ فِي النُّفُوسِ تَرَقُّبُ شَيْءٍ بَعْدَ ذَلِكَ».[٩٤]

وأما النداء الذي جاء لِلتَّنْبِيهِ فكان تَنْبِيهًا يُشْعِرُ بِالِاهْتِمَامِ بِالْكَلَامِ وَالِاسْتِدْعَاءِ لِسَمَاعِهِ فَلَيْسَ النِّدَاءُ مُسْتَعْمَلًا فِي حَقِيقَتِهِ إِذْ لَيْسَ مُرَادًا بِهِ طَلَبُ إِقْبَالٍ وَلَا هُوَ مُوَجَّهٌ لِشَخْصٍ مُعَيَّنٍ أَوْ جَمَاعَةٍ مُعَيَّنَةٍ بَلْ مِثْلُهُ يَجْعَلُهُ الْمُتَكَلِّمُ مُوَجَّهًا لِكُلِّ مَنْ يَسْمَعُهُ بِقَصْدٍ أَوْ بِغَيْرِ قَصْدٍ.[٩٥] وهذا ما سعت إليه آلية الخطاب في القرآن الكريم.

فضلاً عن أن هذا الْعُمُومُ مُرَادٌ بِهِ الَّذِينَ أَنْكَرُوا الْبَعْثَ بِدَلَالَةِ وُقُوعِهِ عَقِبَ الْإِنْذَارِ بِحُصُولِ الْبَعْثِ وَيَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ قَوْلُهُ بَعْدَهُ: ﴿بَلْ تُكَذِّبُونَ بِالدِّينِ﴾ (الانفطار ٩) فَالْمَعْنَى: يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ الَّذِي أَنْكَرَ الْبَعْثَ وَلَا يَكُونُ مُنْكِرُ الْبَعْثِ إِلَّا مُشْرِكًا لِأَنَّ إِنْكَارَ الْبَعْثِ وَالشِّرْكَ مُتَلَازِمَانِ يَوْمَئِذٍ فَهُوَ مِنَ الْعَامِّ الْمُرَادِ بِهِ الْخُصُوصُ بِالْقَرِينَةِ أَوْ مِنَ الِاسْتِغْرَاقِ الْعُرْفِيِّ لِأَنَّ جُمْهُورَ المخاطبين فِي ابْتِدَاءِ الدَّعْوَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ هُمُ الْمُشْرِكُونَ.[٩٦]

إذاً الوحدة الدلالية (الإنسان) في قوله تعالى:﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ﴾ (الإنفطار٦)، جاءت في سياق الإنكار على منكري البعث من كفار قريش وإن كانت تعني الوليد بن المغيرة أو أبي بن خلف؛ فإن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما يقول الأصوليون ومن ثم فدلالة العموم تصير واضحة، تشمل منكري البعث في زمن النزول، ومن بعده من



منكري البعث الجدد- في زمن التلقي- في كل عصر وفي كل مصر.[(٩٧)]

والاغترار سبب مانع، وعلّة صارفة، تصرف الناس عن ملاحظة افتقارهم، وتأمّل حالهم، وتجعلهم يتوهمون أنهم مستقلون أغنياء، لا حاجة بهم إلى غيرهم، ولا افتقار لهم إلى أحد.[(٩٨)]

ومن الملفت للنظر أن العلامة الزمخشري يربط بين الاغترار من الإنسان والكرم من رب العزة وذلك في قوله: «كيف طابق الوصف بالكرم إنكار الاغترار به، وإنما يغتر بالكريم، كما يروى عن علي (رضي الله عنه) أنه صاح بغلام له كرّات فلم يلبه، فنظر فإذا هو بالباب، فقال له: مالك لم تجبني؟ قال: لثقتي بحلمك وأمنى من عقوبتك، فاستحسن جوابه وأعتقه. وقالوا: من كرم الرجل سوء أدب غلمانه. قلت: معناه أنّ حق الإنسان أن لا يغتر بتكرم الله عليه، حيث خلقه حيا لينفعه، وبتفضله عليه بذلك كي يطمع بعد ما مكنه وكلفه فعصى وكفر النعمة المتفضل بها أن يتفضل عليه بالثواب وطرح العقاب، اغترارا بالتفضل الأوّل، فإنه منكر خارج من حد الحكمة.»[(٩٩)]

ودلالة ﴿مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ﴾ اسْتِفْهَامِيَّةٌ عَنِ الشَّيْءِ الَّذِي غَرَّ الْمُشْرِكَ فَحَمَلَهُ عَلَى الْإِشْرَاكِ بِرَبِّهِ وَعَلَى إِنْكَارِ الْبَعْثِ. وَالِاسْتِفْهَامُ مَجَازٌ فِي الْإِنْكَارِ وَالتَّعْجِيبِ مِنَ الْإِشْرَاكِ بِاللَّهِ، أَيْ لَا مُوجِبَ لِلشِّرْكِ وَإِنْكَارِ الْبَعْثِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ غُرُورًا غَرَّهُ عَنَّا كِنَايَةً عَنْ كَوْنِ الشِّرْكِ لَا يَخْطُرُ بِبَالِ الْعَاقِلِ إِلَّا أَنْ يغره بِهِ غَار، فَيُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ الْغرُور مَوْجُودا وَيحْتَمل أَنْ لَا يكون غرُورًا.[(١٠٠)]

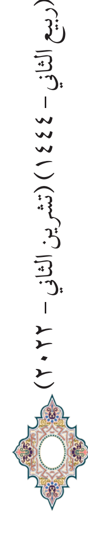
وَالْغُرُورُ: يراد به الْإِطْمَاعُ بِمَا يَتَوَهَّمُهُ الْمَغْرُورُ نَفْعًا وَهُوَ ضُرٌّ، وَفِعْلُهُ قَدْ يُسْنَدُ إِلَى اسْمِ ذَاتِ الْمُطْمَعِ حَقِيقَةً مِثْلَ: ﴿وَلا يَغُرَّنَّكُمْ بِاللَّهِ الْغَرُورُ﴾ (لُقْمَان ٣٣) أَوْ مَجَازًا نَحْوَ: ﴿وَغَرَّتْكُمُ الْحَياةُ الدُّنْيا﴾ (الجاثية ٣٥) فَإِنَّ الْحَيَاةَ زَمَانُ الْغُرُورِ، وَقَدْ يُسْنَدُ إِلَى اسْمِ مَعْنًى مِنَ الْمَعَانِي

حَقِيقَةً نَحْوَ: ﴿لَا يَغُرَّنَّكَ تَقَلُّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبِلَادِ﴾ (آل عمران ١٩٦). أَوْ مَجَازًا نَحْوَ قَوْلِهِ تَعَالَى:﴿زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُوراً ﴾ (الْأَنْعَام ١١٢). وَيَتَعَدَّى فِعْلُهُ إِلَى مَفْعُولٍ وَاحِدٍ، وَقَدْ يُذْكَرُ مَعَ مَفْعُولِهِ اسْمُ مَا يتعَلَّق الْغرُور بشؤونه فَيَعَدَّى إِلَيْهِ بِالْبَاءِ، وَمَعْنَى الْبَاءِ فِيهِ الْمُلَابَسَةُ كَمَا فِي قَوْلِهِ: ﴿ وَلا يَغُرَّنَّكُمْ بِاللَّهِ الْغَرُورُ﴾ (لُقْمَان: ٣٣)[١٠١]

وذكرنا سابقا أن المغرور لا يتسنى له رؤية الأشياء بوضوح؛ لأنّ غفلته التي أوجبها اغتراره تمنعه من معرفة الأشياء على وجهها وطبيعتها، وتجعله يعيش في حياة ملؤها الوهم والخداع، يغترُ بما له من القوة الفكرية، أو الجسدية، وينسى أن هذه قوّة عارضة كونها قوّة مكتسبة، وهذه السّمَة مناقضة لسمة الافتقار، فإذا كان الافتقار يورث اليقظة، والإقبال، ومعرفة القصد، فإن الاغترار يورث الغفلة، والإدبار، وجهل القصد.[١٠٢]

أما دلالة العموم في الآية الثانية في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ (الانشقاق٦)، فإنها جاءت في سياق التحذير من عقاب الله؛ فمؤكدة أيضا من السياق المقالي الذي يحيط بالتركيب، إذ سبق بـ ﴿وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ﴾ (٢)، وأتبع بتوكيده ﴿إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ (٦)، وهي عناصر تدل على حتمية نهاية الكائن الحي، قال القرطبي (ت٦٧١هـ): ((المراد بالإنسان الجنس أي يا بن آدَمَ.))[١٠٣] وقول القرطبي هذا يكون دليلا لنا على صحة تصنيفنا لهذه الألفاظ تحت مجال دلالي واحد، وفي مجموعة دلالية واحدة[١٠٤] .

ويُطْلَقُ الْكَدْحُ عَلَى مَعَانٍ كَثِيرَةٍ وحَقِيقَتُهُ إِتْعَابُ النَّفْسِ فِي الْعَمَلِ وَالْكَدِّ. وَتَعْلِيقُ مَجْرُورِهِ فِي هَذِهِ الْآيَةِ بِحَرْفِ (إِلَى) تُؤْذِنُ بِأَنَّ الْمُرَادَ بِهِ عَمَلٌ يَنْتَهِي إِلَى لِقَاءِ اللهِ فَيَجُوزُ أَنْ يُضَمَّنَ كادِحٌ مَعْنَى سَاعٍ لِأَنَّ كَدْحَ النَّاسِ فِي الْحَيَاةِ يَتَطَلَّبُونَ بِعَمَلِ الْيَوْمِ عَمَلًا لغد وَهَكَذَا، وَذَلِكَ يَتَقَضَّى بِهِ زَمَنُ الْعُمُرِ



الَّذِي هُوَ أَجَلُ حَيَاةِ كُلِّ إِنْسَانٍ، وَيَعْقُبُهُ الْمَوْتُ الَّذِي هُوَ رُجُوعُ نَفْسِ الْإِنْسَانِ إِلَى مَحْضِ تَصَرُّفِ اللهِ، فَلَمَّا آلَ سَعْيُهُ وَكَدْحُهُ إِلَى الْمَوْتِ جُعِلَ كَدْحُهُ إِلَى رَبِّهِ. فَكَأَنَّهُ قِيلَ: إِنَّكَ كَادِحٌ تَسْعَى إِلَى الْمَوْتِ وَهُوَ لِقَاءُ رَبِّكَ.(١٠٥)

وختاما نقول إن هذا المقام التواصلي العام، يؤكده القرآن الكريم، عن طريق استثماره مرجعيات عامّة في الخطاب، ما يؤهل الخطاب لينتقل عبر المخاطبين، والزمان، والمكان. ولذلك يبني الخطاب القرآني دعوته وفق الأطر المعرفية العامّة، وعلى أساسها يجردّ من المقام التواصلي الخاصّ مقاماً تواصلياً عامّاً يشترك في التفاعل معه كلّ الناس. ثم أن المطالب المتضمنة في آيات النداء يُنظر إليها، في السياق الطلبي ومن ثم السياق التداولي، بوصفها أفعالاً كلامية تختزل في بنيتها الأبعاد التداولية والسياقية، وهذه الأفعال تنجز وفق قواعد قد تعلمها كل شريك لغوي، عن طريق محيطه الاجتماعي، تعلُّماً تاماً، ويمتلك الشركاء في التواصل اللغوي معرفة مشتركة بالقواعد، والشروط الخاصّة بالتواصل، ويمكن للمتلقي بناءً على تلك القواعد والشروط السارية عُرفيا، التوصُّل إلى طريقة الفهم، التي يطمح إليها المتكلم.(١٠٦)

الخاتمة:

بعد أن انتهينا من البحث، نعرض هنا أهم ما جاء فيه من نتائج:

١- أصّل البحث لمصطلح العالمية وبيّن أنها تعني اتصاف متعلّقها بالقدرة الفاعلة لتحقيق مبادئه للعالم كله؛ على نحو لا تستبطن إلغاء الهويات المحلية للشعوب المختلفة.

٢- ذكر البحث أن عالمية الإسلام ممثلة بالقرآن الكريم تؤكد أن خصوصيات تلك المجتمعات مسلمة كانت أم غير مسلمة محترمة؛ لما تتسم به العقيدة الإسلامية من سماحة برفعها شعار﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾.

٣- وضّح البحث أن النداء علامة من علامات التواصل بين الناس، وهو

دليل قوي على اجتماعية اللغة، ومن ثم فهو كثير الاستعمال، ولا يكاد يخلو كلام إنسان كل يوم من النداء؛ لذلك كان للنداء أسلوب خاص.

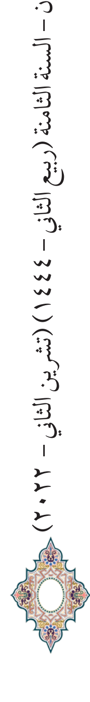
٤- إن للنداء تركيبا خاصا اختلف في شأنه اللغويون؛ فهو تركيب لأنه لا يفيد معنى كاملا حين نقف عليه، وهي تتكون من حرف للنداء ومنادى، والجملة المعروفة لا تتكون من حرف واسم فقط، ولا بد أن يكون فيها إسناد بين اسم واسم أو بين فعل واسم.

٥- إن الخطاب القرآني عالمي، فهو يستوعب حياة الناس جميعا، وحينما شرع الله هذه الشريعة جعلها للناس كافة في الأرض كل الأرض، وفي كل زمان إلى يوم الدين، فهو خطاب يستوعب الحياة بأكملها، لأنه خطاب قادر على استيعاب خصوصيات الناس وسائر أنماط حياتهم الثقافية والاجتماعية والأخلاقية والاقتصادية...إلخ. كما أنه خطاب معجز، فهو ليس كأي خطاب؛ لأنه مطلق يستوعب الإنسان والمجتمع والواقع أي واقع، ويتجاوزه ليستوعبه بما يحمل من قدرات الخطاب المهيأ لذلك.

٦- وضح البحث أن لأسلوب النداء أهمية كبيرة في المنظومة اللغوية العربية، وتتجلى أهميته في الأثر الذي يتركه في الحياة البشرية، ووظيفته في عملية التواصل بينهم، والتواصل لا يتم إلا إذا كان هنالك تخاطب، فإن النداء أحد أدوات هذا التخاطب؛ لأنه يجسد عملية التخاطب.

٧- نلاحظ أن القرآن الكريم يبدع في استعمال الأدوات ولاسيما الأداة(يا) التي هي للنداء إذ يستعملها بدلالات مختلفة ومعان متعددة بحسب السياق الذي توضع فيه.

٨- أظهر البحث بنية النداء المختلفة كونها وسيلةً للتواصل بين المتكلم والمتلقي في الخطاب القرآني، والتي تدل على عالمية الخطاب، واختلفت تلك البنى فكانت ﴿يَا بَنِي آدَمَ﴾، و﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ و﴿يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ﴾.



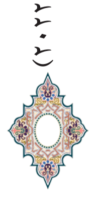


٩- كشف البحث أن الخطاب القرآني في التركيب﴿ يَا بَنِي آدَمَ﴾ استثمر جميع طاقاته اللغوية المختلفة في الخطاب؛ لأن اللغة نظام يتألف من مجموعة من عناصر، كل عنصر يؤدي وظيفته داخل النظام، وكل عنصر يدل على العنصر الآخر.

١٠- خطاب الناس في القرآن ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ يتأسس على رؤية شاملة دقيقة، وتقوم مضامينه على خصائص كونية يشترك فيها كلّ إنسان، فعندما يخاطب القرآن العربي والعجمي، فهو يخاطبهم بالمشترك الجامع، فيفهمه كلّ متلقٍّ، ويعي عنه كل ّسامع، لأنه يُخاطب أصل الإنسانية في كل إنسان.

١١- إن الآيات التي ضمنت النداء في خطاب العموم والشمول والاطراد ركزت على قضايا محورية وهي قضايا إنسانية عامّة، تتصف بها البشرية في أطوارها ومراحلها جميعاً منها قضية الافتقار والاغترار والاعتبار.

١٢- انتهى البحث إلى أن المطالب المتضمنة في آيات النداء يُنظر إليها، في السياق الطلبي ومن ثم السياق التداولي، بوصفها أفعالاً كلامية تختزل في بنيتها الأبعاد التداولية والسياقية، وهذه الأفعال تنجز وفق قواعد قد تعلمها كل شريك لغوي، عن طريق محيطه الاجتماعي، تعلُّماً تاماً، ويمتلك الشركاء في التواصل اللغوي معرفة مشتركة بالقواعد، والشروط الخاصّة بالتواصل، ويمكن للمتلقي بناءً على تلك القواعد والشروط السارية عُرفيا، التوصُّل إلى طريقة الفهم، التي يطمح إليها المتكلم.



الهوامش:

١- هي مصدر صناعي لا يعتد بفصاحته لغة.

٢- معاني القرآن وإعرابه: ١/ ٤٦.

٣- تهذيب اللغة ٢/ ٢٥٣ مادة "علم".

٤- لسان العرب ١٢/ ٤٢٠ مادة "علم".

٥- ينظر: عالمية الرسول والرسالة بديلا عن عولمة الحضارة الغربية ١٧٨-١٧٩.

٦- ينظر: عالمية الرسول والرسالة بديلا عن عولمة الحضارة الغربية ١٧٩.

٧- الموسوعة العربية العالمية: العالمية، اللغة، وينظر: عالمية الرسول والرسالة بديلا عن عولمة الحضارة الغربية ١٧٨.

٨- ينظر: عالمية الرسول والرسالة بديلا عن عولمة الحضارة الغربية١٨٠، العولمة؛ ماهيتها ونشوئها وتأثيرها الاقتصادي:١٠٦.

٩- لسان العرب ١/ ٤٢٨ مادة"ركب".

١٠- لسان العرب ١/ ٤٣٢-٤٣٣ مادة "ركب".

١١- ينظر: التعريفات ٥٦.

١٢- الحدود في علم النحو أحمد الأبذي ٤٣٥.

١٣- رسالة منازل الحروف ٧٠.

١٤- مختار الصحاح ٦٥٣.

١٥- لسان العرب ١٥/ ٣١٤ مادة "ندى".

١٦- ينظر: شرح الرضي على الكافية ١/ ١٤١، معاني النحو٤/ ٣٢٠.

١٧- النحو الوافي ٤/ ١٠.

١٨- جواهر البلاغة ٧٠، وينظر: أساليب بلاغية ١٠٧.

١٩- ينظر: علم المعاني ١٢٩، الأساليب الإنشائية في النحو العربي ١٨.

٢٠- الايضاح ١٣. وينظر: الأساليب الإنشائية في النحو العربي ١٣ وما بعدها.

٢١- ينظر: النداء في القرآن ٣٣.

٢٢- التطبيق النحوي ٢٧٦.

٢٣- عالمية الخطاب القرآني ٥٥

٢٤- مسند أحمد ٣٨/ ٤٧٤. رقم الحديث (٢٣٤٨٩).

٢٥- نقلا عن العولمة والمواطنة والهوية ٢٥٩.

٢٦- خطاب الناس في القرآن الكريم ٦.

٢٧- ينظر: خطاب الناس في القرآن الكريم ٦.



٢٨- ينظر: النداء في القرآن ٢.

٢٩- ينظر: النداء في القرآن ٤.

٣٠- سورة البقرة الآية ٣٣و٣٥ وسورة طه الآية ١١٧و١٢٠.

٣١- سورة البقرة الآية ٥٥و٦١، وغيرها كثير.

٣٢- بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز٦/ ٢٢.

٣٣- كيف تتعامل مع القرآن٢١٦، وينظر: دلالة الخطاب القرآني دراسة في ضوء تعدد الأوجه النحوية٣١.

٣٤- ينظر: النداء في القرآن ٣٣.

٣٥- ينظر: النداء في القرآن ١٩٦-١٩٧.

٣٦- ينظر: النداء في القرآن ١٩٩-٢٠١.

٣٧- ينظر: التحرير والتنوير ٨ / ٧٢.

٣٨- ينظر: النداء في القرآن٢٨٢.

٣٩- الجامع لأحكام القرآن ٧/ ١٨٩.

٤٠- الجواهر الحسان في تفسير القرآن ٣/ ٢٢.

٤١- المصدر السابق ٣/ ١٧.

٤٢- الجواهر الحسان في تفسير القرآن ٣/ ١٩.

٤٣- المصدر السابق ٣/ ٢٧.

٤٤- ينظر: النداء في القرآن ٢٩٥.

٤٥- ينظر: خطاب الناس في القرآن الكريم ١٦.

٤٦- ينظر: الكتاب ٢/ ١٩٧.

٤٧- الكشاف١/ ٨٩.

٤٨- ينظر: معجم مقاييس اللغة ٥/ ٣٦٩ مادة " نوس".

٤٩- ينظر: لسان العرب ٦/ ٢٤٥ مادة " نوس".

٥٠- ينظر: المفردات في غريب القرآن ٥٣٢.

٥١- ينظر: لسان العرب ٦/ ١٠مادة " أنس"، تاج العروس ١٥/ ٤١١ مادة "أنس".

٥٢- ينظر: التحرير والتنوير١/ ٣٢٥.

٥٣- معاني النحو ٤/ ٣٣٠.

٥٤- ينظر: خطاب الناس في القرآن الكريم١٧.

٥٥- المصدر السابق ٦.

٥٦- ينظر: خطاب الناس في القرآن الكريم٨.

٥٧- ينظر: خطاب الناس في القرآن الكريم ١٢.

٥٨- البرهان ٢/ ٢٢٦، وينظر: النداء في القرآن ٢٧٧.



٥٩- الألسنية العربية ٧٧، النداء في القرآن الكريم١٩٩-٢٠٥.

٦٠- ينظر: خطاب الناس في القرآن الكريم ٧.

٦١- التحرير والتنوير١/ ٣٢٥.

٦٢- خطاب الناس في القرآن الكريم ٨، وينظر: الكشاف ١/ ١٢١، والبحر المحيط١/ ٢٣٢.

٦٣- التفسير القرآني للقرآن١/ ٤٠

٦٤- التفسير القرآني للقرآن١٣/ ٤٥٢.

٦٥- ينظر: خطاب الناس في القرآن الكريم ٩-١٢.

٦٦- ينظر: النداء في القرآن ٢٩٢.

٦٧- غرائب القرآن ورغائب الفرقان ٣/ ٣٣٠هـ.

٦٨- ينظر: النداء في القرآن٢٩٣، عالمية الخطاب القرآني ٦٠.

٦٩- الجواهر الحسان ٣/ ٢٥١.

٧٠- الجواهر الحسان ٣/ ٢٧٠.

٧١- إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم٦/ ٩١.

٧٢- الجواهر الحسان/ ١٠٩.

٧٣- ينظر: النداء في القرآن ٢٩٣.

٧٤- معجزة القرآن ٣/ ٢٦٣، ينظر: النداء في القرآن ٢٩٤.

٧٥- ينظر: النداء في القرآن ٢٩٤.

٧٦- ينظر: الجواهر الحسان ٤/ ٣٨٢.

٧٧- ينظر: المصدر السابق٤/ ٣٨٦.

٧٨- ينظر: تفسير أبي السعود٧/ ١٤٨، الكشاف٣/ ٢٧٢.

٧٩- النداء في القرآن الكريم ٢٩٤.

٨٠- خطاب الناس في القرآن الكريم ٩ وما بعدها.

٨١- ينظر: المصدر السابق ١١.

٨٢- ينظر: خطاب الناس في القرآن الكريم١١.

٨٣- ينظر: خطاب الناس في القرآن الكريم ١٢.

٨٤- ينظر: خطاب الناس في القرآن الكريم ١١.

٨٥- ثمة تراكيب خطاب للنداء غير صريحة لم نعرض لها منها (آلا + الفعل أو الاسم)، وكذا ما كانت أداة النداء فيه غير منصوص على النداء بها نحو (ألا يسجدوا لله) في بعض القراءات (ألا يا آسجدوا) لأنها ليست من دواعي البحث. ينظر: دراسات لأسلوب القرآن الكريم ٣/ ٦١١، الأساليب الإنشائية في النحو العربي ١٣٩-١٤٢.

٨٦- ينظر: لسان العرب ٦/ ١٠ مادة



" أنس".

٨٧- لسان العرب ٦/ ١٠ مادة " أنس".

٨٨- ينظر: لسان العرب ١٥/ ٤٢٣ مادة " أنس"، بصائر ذوي التمييز ٢/ ٣٢، ٦/ ٢٢.

٨٩- ينظر: بصائر ذوي التمييز ٢/ ٣١- ٣٢، ٦/ ٢٢.

٩٠- ينظر: التحرير والتنوير ٣٠/ ١٧٤.

٩١- ينظر: النداء في القرآن الكريم١٩٩- ٢٠٥.

٩٢- البرهان ٢/ ٢١٧، وينظر: النداء في القرآن الكريم ٢٧٦.

٩٣- ينظر: النداء في القرآن الكريم ٢٧٩.

٩٤- التحرير والتنوير ٣٠/ ١٧٣. الآيات السابقة المراد منها قوله تعالى:﴿ إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ (١) وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَثَرَتْ (٢) وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ (٣) وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ (٤) عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ(٥)﴾.

٩٥- ينظر: التحرير والتنوير ٣٠/ ١٧٣.

٩٦- ينظر: التحرير والتنوير ٣٠/ ١٧٣.

٩٧- ينظر: مدارك التنزيل وحقائق التأويل ٤/ ٣٣٧، مباحث في علوم القرآن٢٢١، النداء في القرآن الكريم٢٩٦.

٩٨- ينظر: خطاب الناس في القرآن الكريم ١١.

٩٩- الكشاف٤/ ٧١٥.

١٠٠- ينظر: التحرير والتنوير ٣٠/ ١٧٣.

١٠١- ينظر: التحرير والتنوير٣٠/ ١٧٤.

١٠٢- ينظر: خطاب الناس في القرآن الكريم١١.

١٠٣- الجامع لأحكام القرآن ١٩/ ٢٧١.

١٠٤- ينظر: النداء في القرآن الكريم ٢٩٦.

١٠٥- ينظر: التحرير والتنوير٣٠/ ٢٢١.

١٠٦- ينظر: خطاب الناس في القرآن الكريم ١٣.

المصادر والمراجع:

خير ما نبتدئ به:

القرآن الكريم

١- إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى (ت ٩٨٢هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

٢- أساليب بلاغية الفصاحة -البلاغة -المعاني: الدكتور أحمد مطلوب أحمد الناصري الصيادي الرفاعي، وكالة المطبوعات - الكويت الطبعة الأولى، ١٩٨٠م.

٣- الأساليب الإنشائية في النحو العربي: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي بمصر، الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م.

٤- الألسنية العربية: ريمون طحان، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة ٢ السنة١٩٨١ م.

٥- الإيضاح في علوم البلاغة: الخطيب جلال الدين محمد بن عبد الرحمن القزويني، تحقيق: لجنة بإشراف محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة.

٦- البحر المحيط في التفسير: أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (ت ٧٤٥هـ)، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر - بيروت، ١٤٢٠ هـ.

٧- البرهان في علوم القرآن: بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، الطبعة: الأولى، ١٣٧٦هـ - ١٩٥٧م.

٨- بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز: الفيروز آبادي (ت٨١٧هـ)، تحقيق: الأستاذ محمد علي النجار، المكتبة العلمية لبنان - بيروت.

٩- التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت ١٣٩٣هـ)، الدار التونسية للنشر - تونس، ١٩٨٤ هـ.

١٠- التطبيق النحوي: الدكتور عبده الراجحي، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.

١١- التفسير القرآني للقرآن: عبد الكريم يونس الخطيب (ت بعد ١٣٩٠هـ)، دار



الفكر العربي – القاهرة.

١٢- تهذيب اللغة: أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت الطبعة الأولى ٢٠٠١م.

١٣- الجامع لأحكام القرآن: شمس الدين القرطبي (ت٦٧١هـ)، تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، الطبعة: الثانية، ١٣٨٤هـ-١٩٦٤ م.

١٤- جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع: أحمد بن إبراهيم بن مصطفى الهاشمي (ت ١٣٦٢هـ)، ضبط وتدقيق وتوثيق: د. يوسف الصميلي المكتبة العصرية، بيروت.

١٥- الجواهر الحسان في تفسير القرآن: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي (ت٨٧٥هـ)، تحقيق: الشيخ محمد علي معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة الأولى – ١٤١٨ هـ.

١٦- الحدود في علم النحو: شهاب الدين الأندلسي الأُبَّذيُّ (ت ٨٦٠هـ)، تحقيق: نجاة حسن عبد الله نولي الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، الطبعة: العدد ١١٢ السنة ٣٣، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.

١٧- خطاب الناس في القرآن الكريم قراءة في نوعية المضامين وأفاقها: عدنان إجانة، ألقيت هذه الورقة في ندوة: (الشريعة في أفق إنساني: الثابت والمتحول؟)، المنعقدة بالرباط بتاريخ ١١ – ١٢ أبريل ٢٠١٥، تنسيق: د. امحمد جبرون ود. صابر مولاي أحمد. مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث ٢٠١٧.

١٨- دراسات لأسلوب القرآن الكريم: محمد عبد الخالق عضيمة (ت١٤٠٤هـ)، تصدير: محمود محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة.

١٩- دلالة الخطاب القرآني دراسة في ضوء تعدد الأوجه النحوية: أحمد عبد الله نوح، أطروحة دكتوراه، كلية التربية للعلوم الإنسانية/ جامعة البصرة ٢٠١٨م.

٢٠- رسالة منازل الحروف: علي بن عيسى بن علي بن عبد الله، أبو الحسن الرماني المعتزلي (ت ٣٨٤هـ)، الطبعة: الثالثة – ١٤١٤هـ.

٢١- شرح الرضي على الكافية: الرضي الاسترباذي، العامرة، ١٢٧٥.

٢٢- عالميّة الرسول والرسالة بديلا عن عولمة الحضارة الغربية: الأستاذ الدكتور حسن عبد الغني الأسدي، (بحث منشور في مجلة العميد الفصلية المحكمة التي تصدرها العتبة العباسية المقدسة)، العدد الخاص(٢) السنة الثانية ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م.

٢٣- عالمية الخطاب القرآني: الشيخ الدكتور ناصر بن سليمان العمر، (بحث نشر في كتاب ((رسالة القرآن)) بمشاركة نخبة من الباحثين والكتاب/ إدارة البحوث والدراسات الإسلامية بوزارة الأوقاف الإسلامية بدولة قطر، الطبعة الأولى، ربيع الأول١٤٣١هـ- شباط ٢٠١٠م.

٢٤- علم المعاني: الدكتور عبد العزيز عتيق عبد العزيز عتيق (ت ١٣٩٦ هـ)، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م.

٢٥- العولمة؛ ماهيتها ونشوئها وتأثيرها الاقتصادي: أ.د. هلال إدريس مجيد، مقابسات، العدد٥ ٢٠٠٥.

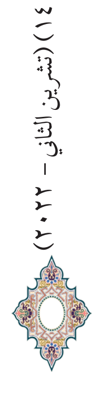
٢٦- غرائب القرآن ورغائب الفرقان: نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري (ت٨٥٠هـ)، تحقيق: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤١٦هـ.

٢٧- كتاب التعريفات: علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت٨١٦هـ)، تحقيق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت -لبنان، الطبعة: الأولى ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م.

٢٨- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت ٥٣٨هـ)، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة -١٤٠٧ هـ.

٢٩- كيف تتعامل مع القرآن: محمد الغزالي، إشراف عام: دالة محمد إبراهيم، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة السابعة ٢٠٠٥م.

٣٠- لسان العرب: جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي



(ت ٧١١هـ)، دار صادر – بيروت.

٣١- مباحث في علوم القرآن: الشيخ مناع خليل القطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة٨، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

٣٢- مختار الصحاح: محمد بن أبي بكر الرازي (ت ٦٦٦هـ)، دار الرسالة- كويت،١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

٣٣- مدارك التنزيل وحقائق التأويل: أبو البركات حافظ الدين النسفي (ت ٧١٠هـ)، حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بديوي، راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستو، دار الكلم الطيب، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

٣٤- مسند الإمام أحمد بن حنبل: أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

٣٥- معاني القرآن وإعرابه: إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج (ت ٣١١هـ)، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب - بيروت، الطبعة: الأولى ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨م.

٣٦- معاني النحو: د. فاضل صالح السامرائي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ-٢٠٠٠ م.

٣٧- معجزة القرآن: الشيخ متولي الشعراوي، إعداد: أحمد زين شركة الشهاب، الجزائر، مكتبة التراث/ القاهرة، الطبعة الثانية، السنة ١٩٩٠م.

٣٨- معجم مقاييس اللغة: أحمد بن فارس(ت٣٩٥هـ)، عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

٣٩- المفردات في غريب القرآن: الراغب الأصفهاني(ت٥٠٢هـ)، ضبط: هيثم طعيمي، دار أحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

٤٠- الموسوعة العربية العالمية: نسخة اليكترونية ضمن المكتبة الشاملة.

٤١- النحو الوافي: عباس حسن (ت ١٣٩٨هـ)، دار المعارف، الطبعة الخامسة عشرة.

٤٢- النداء في القرآن الكريم: مبارك تريكي، رسالة علمية مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها، السنة الجامعية ٢٠٠٦-٢٠٠٧م. الجمهورية الجزائرية / جامعة ابن يوسف - الجزائر.







خطاب الذات في الشعر الإسلامي ، قراءة على وفق الفلسفة الحديثة

أ.د. حسن سعد لطيف

جامعة المثنى / كلية التربية للعلوم الإنسانية / قسم اللغة العربية

Self-discourse in Islamic poetry, reading according to modern philosophy

Prof. Dr. Hassan Saad Latif

University of Al-Muthanna / College of Education for Human Sciences / Department of Arabic



ملخص البحث

تبحث هذه الدراسة في خطاب الذات عند بعض شعراء العصر الإسلامي، إذ كان له حضور خاص في قصائدهم حينما يتصل بموضوعات تتعلق بالرجوع إلى الذات الإنسانية وما يحدث فيها من صراعات وما يمثله الحاضر من قلق وجودي ، فقد كان الرجوع إلى الماضي يمثّل هاجسا يقلق الشاعر ويشغله، فكانت علاقته معه قائمة على الخوف منه مع معاناة الحاضر وأوجاعه، وفي البحث نقرأ صور الخطاب للذات في حالات معينة تكشف فيها عن حقيقتها، ويمثل حديث الذات صورة من صور البحث عن حقيقة تلك المشاعر الغائرة في النفس الإنسانية التي اندثرت مع أيام الشباب، فيكون الإفصاح عنها كاشفا لشيء من حقيقتها المتوارية، كما يكشف عن الذات المتأملة التي تنظر بشيء من الحكمة في طبيعة الكون والبشر من خلال مصارحة الذات لذاتها بما أحدثته النفس في دوامة الصراع مع الزمن في تجاربها الحياتية، فتصبح الذات موضوعا قابلا للقراءة والتحليل على وفق المنظومة التأويلية والقراءة الجديدة.

Abstract

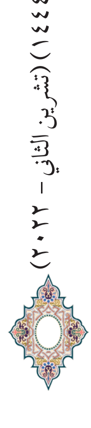
This study examines the discourse of the self among some poets of the Islamic era. It had a special presence in their poems when it relates to topics that revolve around the return to the human self, the conflicts that occur in it, and the existential anxiety represented by the present. The return to the past represented an obsession that worried and preoccupied the poet. Thus, his relationship with it was based on fear of it with the suffering and pain of the present. In the research, we read the images of the discourse of the self in certain cases in which it reveals its reality. The self-talk represents one of the forms of searching for the truth of those deep-seated feelings in the human soul that disappeared with the days of youth. Hence disclosing it reveals something of its hidden reality as it displays the contemplative self that looks with some wisdom into the nature of the universe and human beings through the self-explicitness of what the soul has caused in the spiral of conflict with time in its life experiences. Therefore, the self becomes a subject that is readable and analyzed according to the interpretive system and the new reading.

حول مفهوم الذات

حظيت الذات الإنسانية باهتمام كبير في كل الفلسفات الكبرى منذ القدم، إذ وصفت بأنها الذات العاقلة عند أرسطو، وذلك حين عرّف الإنسان بكونه حيوانا عاقلا، وقد ظل هذا الوصف مسيطرا لزمن طويل حتى مجيء ديكارت – في العصر الحديث – فعرّف الذات الإنسانية بأنها الذات المفكرة، ثم جاء إيمانويل كانت فوصفها بأنها عاقلة ومفكرة وأخلاقية لأنها يجب أن تتصف بمجموعة من الصفات[١]، إلا أن الذات تبقى مفهوما فلسفيا معقدا يصعب تحديده لاختلاطه بمفاهيم كثيرة في الميتافيزيقا كالجوهر والماهية والموضوع، وحقيقة الموجود المطلق وغيرها، أما في الفينومينولوجيا فيمكن القول: إن مفهوم الذات يعني الإنسان من حيث كونه كائنا واعيا وفاعلا للمعرفة، وهذا الفاعل يوجه عمل الوعي ويضبط قصديته الساعية إلى إدراك الماهيات واستيعابها، وذلك هو المعنى المباشر لكون الوعي وجودا لذاته، وهكذا فإن كيفيات الوعي كلها تتدرج في تعقيدها ووظائفها لكي تحقق في النهاية وحدته وشعوره بالأنا الواحد الذي ينطوي عليه، ويكوّن هويته المتفردة، فالوعي إذ يقصد ذاته فإنه يبدأ من وحدته وينتهي بها، وهذه الوحدة هي ذاته التي يوجد لأجلها وبفعلها[٢].

والذات – كما يراها كارل يونغ – في نظريته هي الشخص المفرد من منظوره الخاص، وهي بالنسبة للآخرين (أنت) المتسم بكذا وكذا من الصفات، وربما كان إدراك الشخص لذاته قريبا من الصورة الواقعية التي يدركه عليها الآخرون، وإدراك الذات يأتي عن طريق اتجاهين: اتجاه إيجابي ومن خلاله تهيمن أفكار العظمة والتفوق والنبوغ عليه، واتجاه سلبي وهذا يعني هيمنة المشاعر السلبية عليه كالنقص والاضطهاد، وقد تحدث تصادمات بين الصورة المثالية والواقعية للذات، ومن ثم تكون عمليات الانقسام والازدواج والاضطراب لديها[٣].

وذات الشاعر هي حقيقته



وهويته الشعرية أي ما يكون به ممثلا لذاته وليس أي شاعر، من خلال مقومات وجوده الواقعي والموضوعي بوصفه إنسانا متميزا وبوصفه كائنا اجتماعيا تنهض فيه إمكانية التفرد، فهو من جانب يكون منتميا إلى جماعة إنسانية يدخل معها في سلسلة من التنظيمات التي أوجدتها ضرورات المجتمع البشري، ويرث أوضاعا اجتماعية سابقة على وجوده منها ما يرجع إلى الأسرة أو القرية أو المجتمع، ومنها ما يرجع إلى الأمة أو الجنس البشري بعامة، وهذه الأوضاع المختلفة منها ما هو اقتصادي أو سياسي أو ثقافي أو نفسي أو حتى لغوي وكلها تتداخل وتتشابك بحيث يجد الشاعر نفسه في كل لحظة من لحظات حياته فيما يشبه المتاهة، لكنه من جانب آخر يمثل ذاتا متفردة لها عالمها الخاص(٤).

والذات – في المنظور الفينومينولوجي – هي المؤسس الفعلي للظواهر، فالفينومينولوجيا – بوصفها العلم الجديد للمجال الموضوعي – تأسست على الفهم المباشر للموضوعات عن طريق ما يعرف بالحدس الفينومينولوجي للظاهرة التي تؤسسها الذات العارفة من خلال الوعي بها، وحدس الظاهرات لا ينسب إلى الظاهرات الموجودة بشكل موضوعي بل إليها بصفتها المركبة على نحو ذاتي(٥)، وهكذا يكون للذات دور فينومينولوجي فاعل في تحديد الموضوعات التي تتجه شعوريا نحوها.

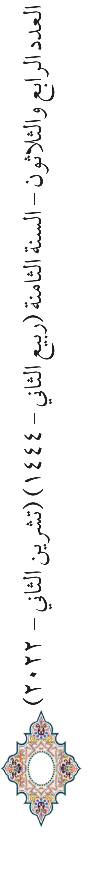
كما أن الذات – بحسب كارل يونغ – نمط أولي أو نموذج بدائي من بين أنماط كثيرة كالحياة والموت، والليل والنهار، والرجل والمرأة وغيرها من الذوات إلا أن الذات الإنسانية المتفردة هي التي تدل على ذلك الكل المتكامل الذي يوحد العقل الشعوري والعقل اللاشعوري للشخص، وتتحقق الذات من خلال تفردها، فتلك هي العملية الدينامية التي تسعى إلى إنجاز التكامل والتميز في الشخصية، ولدى يونغ مركزان للشخصية حيث الأنا مركز الهوية الواعية، في الوقت الذي

تكون فيه الذات مركز الشخصية الكلية بجوانبها الشعورية واللاشعورية كافة، كما أنها تحتوي على الأنا أيضا[٦].

خطاب الذات في الشعر الإسلامي

تعمل الذات – عند الشاعر – على التأمل في مكنوناتها الداخلية وما أحدثه الزمن فيها من متغيرات، فتنشغل بلحظات من التأمل الانعكاسي تحلل فيها تجربتها المعيشة في هذه الحياة، وفي لحظات التأمل تلك تمتلئ أعماق الشاعر بالكثير من التساؤلات التي يبحث لها عن حلول في نوع من خطاب الذات لذاتها أشبه بحديث النفس أو مصارحتها، ومن خلال التعبير المفعم بالحالات الشعورية المتأججة في دواخل النفس تنجلي صورة الذات المعبرة عن حقيقتها، وتكون خلاصة تجربتها في موقع التحليل والمحاسبة، وهي ليست مواقف آنية تستفز الشاعر فيستنفر طاقاته الفكرية في الإفصاح عنها في التو واللحظة، لكنها خزين الذاكرة وتاريخ الصراع الطويل الذي عاش – لحقبة مديدة – قلق أيامه ولياليه، فأصبح يسترجع تفاصيل هذه التجارب ليعود إلى معايشتها واستخلاص نتائجها في محاولة لاستكناه ما في النفس من حقائق، والغوص في أعماق الشعور لإعادة النظر في مرآة الذات ومراجعتها للتوقف على لحظات الضعف التي مرت بها في مسيرة الحياة الزاخرة بالتجارب.

وربما وافق مع مرور الزمن أن تتغير نظرة الشاعر إلى الوجود فلا يرى الأشياء كما كان يراها في السابق، فلا يحس بذلك الإحساس الذي استشعره في المرة الأولى لأنه يعيش تجربة جديدة لا تشبه في الإحساس غيرها، وليس كل ما يمر به الشاعر من حالات الشعور التي أثارت فيه عواطفه الكامنة وقدحت لديه زناد قريحته أن تأتي على شيء من التطابق أو التماثل، فكل لحظة معينة من الزمن يمكن أن تمس وترا حساسا في قلب الشاعر لا يكون هو الوتر ذاته في كل مرة، لذلك لا يمكن لشاعر حقيقي (أن يكف عن النظر في مراياه الشعرية، فهي وسيلته للرؤيا ومراجعة الذات، لذلك تمثل لحظات



الانعكاس التأملي درجات عديدة من الفكر الشعري المبدع، لا تعود كلها إلى الإعجاب بالذات في طقس نرجسي مألوف، بل تحيل في كثير من الأحيان إلى أقصى لحظات التركيز الوجداني لالتقاط تجربة الخلق في انهمارها وانحباسها، في تدفقها وتعثرها)[٧].

في مثل هذا الإحساس المشبع بالتأمل نجد لبيد بن ربيعة يلجأ إلى محاسبة الذات على ما أحدثته من مفارقات في تجارب الحياة المختلفة، وتعلقها بحبال الرجاء الكاذب، فيبحث في خلاصة هذه الحوادث التي مرت بها الذات فلا يجدها إلا عصارة أحلام واهية لم يخرج من كل حصيلتها إلا بقدر من الآثام التي لن تكون له ذات نفع وحياته مرهونة بلحظة الفراق الأبدي التي سوف تقع لكل البشر.

أرى النّفسَ لجّتْ في رجاءٍ مكذّبِ
وقدْ جرّبتْ لو تقتدي بالمجرّبِ
وكائنْ رأيتُ من ملوكٍ وسوقة
وصاحبتُ من وفدٍ كرامٍ وموكبِ
وسانيتُ من ذي بهجةٍ ورقيتهُ
عليه السّموط عابسٍ مُتغضّبِ
وفارقتهُ والودّ بيني وبينَهُ
بحسنِ الثناءِ من وراءِ المغيّبِ
وأبّنتُ من فقدِ ابن عمٍ وخلّةٍ
وفارقتُ من عمٍ كريمٍ ومن أبِ
فبانوا ولم يُحدثْ عليّ سبيلُهم
سوى أملي فيما أمامي ومرْغبي
فأيُّ أوانٍ لا تجئني منيّتي
بقصدٍ من المعروفِ لا أتعجّبِ
فلستُ بركنٍ من أبانٍ وصاحةٍ
ولا الخالداتُ من سواجٍ وغرّبِ
قضيتُ لباناتٍ وسليّتُ حاجةً
ونفسُ الفتى رهنٌ بقمرةِ مؤربِ[٨]

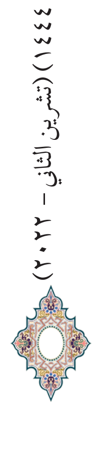
خطاب الذات هنا هو حديث التأمل والتفكر في الطبيعة والكون والذات الإنسانية، وقلما يخرج هذا الحديث - في مجمله العام - عن إطار الذات المتأملة التي تنطق بخلاصة تأملاتها من وحي تجربتها الشعورية في الحياة وتجربتها الشعرية، فتجربة الشعر تنطق بحقيقتها دون مواربة لاسيما في مصارحة الذات لذاتها في هذا الحس

المشبع بالتأمل والتفكر، ومن هنا فإن هذه المصارحة تنبثق من وعي الذات التي تستحضر تفاصيل التجربة بكل معطياتها، لتحولها إلى قيم حياتية تكشف عن صورة الذات الفاعلة التي تمتلك القدرة على منح تجربتها سمة الخلود.

فلابد أن الشاعر تأمل كثيرا في خبايا نفسه حتى وصل إلى هذه النتيجة التي يعلنها بصراحة (أرى النفس لجّت في رجاء مكذب)، فلوم الذات هو إصرار على محاسبة النفس على خطاياها، في محاولة للتكفير عنها أو التقليل من حدة آثارها المدمرة للنفس، وهي محاولة للخروج من دوامة الصراع النفسي مع الذات والوجود، ومن خلال هذا التصور لمعاناة الذات لا يستعصي علينا أن نستشعر هذه الروح الهائمة المعذبة تسري في كلمات النص في شيء من التناسق بين اللفظ والمعنى، وهي تولد فينا لذة استشعارها.

إن هذه المعاني التي يزخر بها النص تنكشف في محصلتها النهائية عن حقيقة واحدة لكنها حقيقة مرة ومؤلمة وهي أن الفناء لاحق بالنفس البشرية، وأن المنية آتية لأن الإنسان ليس جلمودا ولا هو ركن من الجبل (إبان) أو غيره من المعالم التي تقاوم الفناء، وهي حقيقة أيقظت الشاعر من سباته وأفزعته، لأنه بعد هذا العمر الطويل الذي قضى فيه لباناته وسلى بعض حاجاته بلا خشية أو وجل يكتشف أن حياته مرهونة بلحظة معينة إذا أتته فلا مهرب له منها، كتلك اللحظة التي يرفع فيها المقامر قيمة الرهان ليفوز بالنصيب الأكبر فيقع الوقعة التي لا نهوض بعدها.

عمق التجانس في هذه الأبيات ينبه إلى وجود صراع فكري نفسي عاشه الشاعر وحاول أن يمزج كل المعاني في مخيلته ليخرج بمعنى وحيد يعبّر فيه عن خشيته من وقوع تلك اللحظة الحاسمة، لحظة مواجهة الموت ومحاولة البحث عن طوق النجاة، وتبقى الذات ترزح تحت وطأة المعاناة في ظل بقائها عاجزة عن إيجاد سبيل الخلاص، وفي ظل بقائها تائهة في هذا المهمه القفر الذي يسمى الحياة[٩].



إن استحالة الفرار من الموت أصبحت حافزا على مواجهته، وإلقاء الذات إلى ما هو ممكن من وجودها تأكيد على افتقاد حياتها لمعنى، إلا أن وعي الذات تنبه إلى هذه الحقيقة متأخرا، فاستحضار الموت في الوعي بكل قسوته ورعبه يعني استباقه إلى المعنى ومواجهته به، وذلك كفيل بأن يمنح الذات الشاعرة غنى لا حدود له وهي تبني وجودها للحياة الحقيقية، لأن اختراق الموت والدخول فيه واستخلاص الحياة من قبضته هو السبيل الوحيد الذي يحقق الخلاص للإنسان[١٠] ، لذلك يرى هيدغر أن الشعر الحقيقي هو ذلك الذي تتحقق في ماهيته الصلة الحميمة بالفكر ومن ثمة بالوجود، فالأعمال الشعرية العظيمة هي تلك التي ترتبط بمجال التفكير، وتنتمي إلى شعراء يتيحون للغة أن تتكلم من خلالهم لتقول لنا شيئا، أي تظهر لنا شيئا من حقيقة الوجود يتجلى في الكائن[١١].

وحينما تواجه الذات ذاتها من خلال التأمل الذي يشبه النظر في المرآة وتلحظ انعكاس الصورة المرئية فإنها تقوم بقراءة ذاتها من الخارج، ويبدأ حديث النفس عن طريق وصف الذات وتهميشها، لأن الصورة الجديدة التي أحدثها التأمل اختزلت الوجود في المنظر الأخير الذي ينطوي على مشاعر الأسى، أضف إلى أن ملامح هذه الصورة تدنيها من القدر المحتوم الذي يعني نهاية الرحلة في عالم الوجود القائم على التعارض معها، ويأتي خطاب الذات مقترنا بالانكسار المؤلم في بوح مأساوي، ولذلك يرتاب النمر بن تولب من هذه التغيرات الطارئة حينما تأمّل في ذاته فأنكرها، لأن مقدار التحولات التي اقتحمتها أشعرته بالغربة، كأن هذه الصورة لم تعد تمثّل ذاته، فيأتي الخطاب الذاتي – بعد ذلك – على هذه الهيأة من الانشطار والتشظي بين الشاعر وذاته.

لَعمْري لقدْ أنكرتُ نفسي وَرابني
مع الشّيبِ أبْدالي التي أتبـــــــدّلُ
فضولٌ أراها في أديميَ بعدَمـــا
يكونُ كفافُ اللّحمِ أو هوَ أفْضَـــلُ

وقولي إذا ما غابَ يوماً بعيرُهم
تلاقونهُ حتى يؤوبَ المنخّـــــــلُ
فيضحي قريباً غيرَ ذاهبِ غَربةٍ
وأرسلُ أيمــــــــاني ولا أتحللُ
وظلعي ولمْ أُكسرْ وإنّ ظعينتــي
تلفّ بنيها في البجادِ وأعـــــزلُ
ودَهري فيكفيني القليلُ وأننـــي
أؤوبُ إذا ما شبــــتُ لا أتعللُ
وكنتُ صفّي النّفسِ لا شيء دونهُ
فقدْ صرتُ من إقصا حبيبى أذهلُ
وبُطئي عن الداعي فلستُ بآخـذٍ
إليه سلاحي مثلما كنتُ أفعـــلُ
تداركَ من بعدِ الشّبابِ وقبلــهُ
حوادثُ أيّامٍ تمرُّ وأغفَـــــــلُ
يودُّ الفتى بعد اعتدالٍ وصحــةٍ
ينوءُ إذا رامَ القيامَ ويُحمــــــلُ
يودُّ الفتى طولَ السلامةِ والغِنى
فكيفَ ترى طولَ السلامةِ يفعلُ(١٢)

في لحظات التأمل الكبرى تكتشف الذات عمق التغيرات التي تطرأ على أحوالها، ولعل أهم ما يميز لحظات التأمل تلك أنها تأتي – في الأعم الأغلب – في حالات الشيب والعجز، ففي تلك المرحلة المتقدمة من العمر تتنبه الذات إلى ما أحدثته من أفعال وأقوال وتبدأ بمحاسبة النفس عليها، وفي هذه المرحلة تحديدا بدأ النمر بن تولب بمحاكمة النفس ومحاسبتها لما وجد تبدلا في أحواله، ووجد في بشرته فضولا من الجلد على هيأة تجاعيد كانت في الماضي تكتنز لحما، كما أنه لا يتحلل من أيمانه الواهية، ويشكو من عرجه وإن لم يتعرض إلى كسر، واكتفائه بالقليل من الطعام، وعدم قدرته على تلبية نداء الحرب وحمل السلاح، كل علائم الكبر هذه جعلته يتمنى السلامة والنجاة في نهاية الأمر من عواقب ما أحدثه من أحداث في سنوات الشباب.

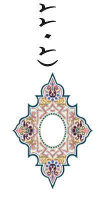
لعل من واجب الفلسفة الحديثة أنها تتمثل عادة ببيان الشيء المعطى المضاف إلى الوعي، وبحسب الفلسفة الفينومينولوجينة فإن العالم معطى للذات مباشرة، ووعيها به يحدد العالم(١٣)، وهذه الحالة من العزلة النفسية عندما تلجأ الذات إلى إحداث نوع من فك الارتباط بين الذات

في حالتها المستقرة القانعة بهفوات النفس والمستسلمة لقضاء الزمن، وبين الذات المتمردة الباحثة عن العالم الأكثر نضجا واكتمالا هي التي تمنحنا رؤية الذات للعالم في لحظة الوعي المرتبطة بالتأمل وحديث النفس، وعلى أية حال فلا يمكن اختزال الذات في صورة واحدة مع وجود هذا الصراع النفسي الذي يكشفه لنا حديث النفس في صورة عتاب أو حساب للذات على ما اقترفته في أطوارها المختلفة من تجارب الحياة، والذات - على وفق المنظور الفينومينولوجي - هي مركز الاستقطاب الذي من خلاله تتحدد الموضوعات وتعرف التجارب، وتجربة النفس هي الأكثر ارتباطا وإيحاء في كشف دلالة المخبوء من المعاني المعبرّة عن حقيقة الذات.

ولعل قراءة الذات - في ضوء الخطاب الشعري الإسلامي - يمكن أن تتجلى في صورته الأكثر وضوحا وانكشافا في حديث النفس، بوصفه الحدث الأكثر بروزا وامتزاجا معها وتعبيرا عنها، وبمقدار ابتعاده عن الخيال والتصاقه بالوعي القصدي للشاعر يمكن تبين ملامح المواجهة بين الذات منتجا للأثر الإبداعي وبين الوجود محتضنا له ومؤثرا فاعلا في كينونته.

ولا يخلو هذا الأثر الفني المنتج من اشتماله على قيم جمالية، إلا أن المزية الجمالية لأي عمل بشري تتصل بموقف يتبناه الوعي عمدا، فيتوجه إلى أشياء صورت على أنها عمل عبقري أو ظهور لقوة إبداعية، وهذه المزية الجمالية تعطى للذات في خبرة سمات المعيش التي عبر عنها غادامير بأن كل خبرة من خبرات الذات المعيشة هي صورة خاصة للكون، مجردة عن كل ارتباط تفسيري، لكن معنى هذه الخبرة المعيشة كان وما يزال متصلا برؤية تحليلية للكون(١٤).

والتأمل بأحوال الذات وتقلباتها يشي بنوع من الإدراك الواعي لما يسكنها من المشاعر الزائفة التي تمتزج بها في أحوالها المختلفة والمتغيرة، فتنتهي الذات - بعد طول تأمل - إلى نكران



تلك المشاعر التي لم تعد تمثلها، وفي خطاب صريح للنفس تعلن براءتها من مشاعرها الأولى، كأنها بعد هذه المواجهة الصريحة مع ذاتها تكتشف أن تلك الذات السابقة لم تكن تمثلها حقا، هذا ما جرى لعبدالله بن رواحة حينما تأمل مستذكرا - لغدوة من النهار - علاقته القديمة بحب ليلى، فأنكر نفسه ولامها، وعلم أن تلك الأيام التي اندثرت لم تمثل ذاته الحقيقية تمثيلا صحيحا.

أشاقتكَ ليلى في الخليطِ المُجَـــــانبِ
نعمْ فرشاشُ الدّمعِ في الصّدرِ غالبي

بكَى إثرَ منْ شطّتْ نواهُ ولمْ يقــــفْ
لحاجةِ محزونٍ شكا الحبَّ ناصِـــبِ

لدنْ غُدوةٍ حتّى إذا الشمسُ عارضتْ
وراحَ لهُ من همّهِ كلّ عَـــــــــازبِ

تبيّنْ فإنّ الحبّ يعلقُ مُدبِـــــــــراً
قديماً إذا ما خُلّة لمْ تُصــــــــــاقبِ(١٥)

تحتاج الذات في أحايين كثيرة إلى لحظات التوقف للاستدراك والتأمل في كينونة ما مضى من تجارب الحياة، وسبر أغوار النفس لمعرفة حقيقة ما انطوت عليه من المشاعر تجاه الآخر، ولم تكن ليلى مجرد تجربة عابرة اندثرت مع ما اندثر كغيرها من تجارب العمر، لكنها تجربة فريدة تركت أثرها في ذات الشاعر، وحينما عمل على استرجاع ذكرياتها وجد لها شوقا دفينا لم يتمكن من مقاومته حتى غلبه الدمع على الكتمان، فأفضى بمكنونات صدره بكاء وحزنا على تلك الراحلة بعيدا عنه ولم تقف لقضاء حاجته، وهو الحزين الذي يشكو لواعج العشق مدنفا، وقد حدد لنا الشاعر وقت التأمل واستذكار تلك الحادثة فقد بدأ غدوة مع ساعات الفجر الأولى، وانتهى في وقت الظهيرة عندما أضحت الشمس عارضة، ولما أصبح في وضح النهار زال عنه همه وغربت أحزان نفسه واستعاد توازنه النفسي، فتوصل إلى الحقيقة التي يجب أن يتمسك بها ويقتفي خطاها، وقد أعلنها صريحة في خطاب مميز للذات (تبيّن !) فلم يعد في الأمر خفاء وقد انجلت الصورة، فكل علاقة حب هي إلى زوال إذا لم تبن تلك العلاقة على الإخلاص والصدق.

في هذه المرحلة من تحقيق الوعي

بالذات يتم تجاوز الرغبة بوصفها رغبة الذات، وتكون مجرد موضوع لا يخرج عن الواقع المعطى لخدمتها، لذلك يرى هيغل أن موضوع الرغبة إذا صار هو الرغبة ذاتها يتحقق من خلال الوعي بالذات، وهذه الرغبة تتخذ من الحياة موضوعا لها، ولذلك تقوم الذات بنفي الموضوع، ويتحقق ذلك عن طريق رغبة أخرى تكون نافية للموضوع الأول، ومن خلال عملية النفي تلك يتحقق الوعي بالذات الذي يصل إلى اكتمال التحقق أو الإشباع عن طريق وعي آخر بالذات، ولهذا فإن وجود الإنسان بوصفه كائنا واعيا بذاته يقتضي وجود رغبة تكون بمثابة قوة دافعة يسعى إلى إشباعها وإرضائها أو نفيها وتدميرها[١٦] .

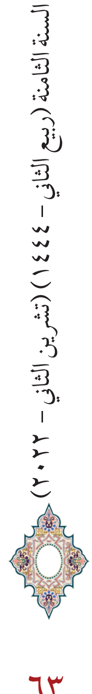
وعلى هذا فقد عالج الشاعر هنا مشكلته بنفسه بعد أن أفرغ ما امتلأ به قلبه من فيض المشاعر وحديث الذكريات لتلك المرأة الغائبة عن المشهد الحاضرة في الوعي، وهي لحظة استذكار للعالم الحسي استحضرتها الذات في حوار داخلي اتسم بالخصوصية حتى بلغ نهاية المراد في حسم نتيجة ذلك الصراع الفكري، وبعدها فقد تيقن الشاعر – بعد هذا التأمل من الغدوة إلى الضحى – أن الحب لم يعد له وجود في ذاته ولا محل في حياته في نوع من الخطاب المزدوج بين الذات الشاعرة والذات المخاطبة اللتين يمثلهما الشاعر ذاته، وهي سمة من سمات حديث النفس القائم على نوع من المرجعية الذاتية في سيل متدفق من الانعكاس الذاتي للمشاعر القابعة في قرارة النفس.

ويحيلنا هذا النوع من الخطاب الذاتي على متابعة تداخل الأنساق الزمنية بين لحظات التذكر في الزمن الآني مع تحديد ساعات الصباح الأولى موعدا لعملية الاسترجاع الذاكراتي، وبين النسق الماضي الذي يمثل تاريخية الذات في ضوء علاقتها بمعطيات تلك المرحلة من ارتباطات حسية، ولعل الذات تحتاج بشدة إلى هذا النوع من تعقب الزمن والارتداد نحو الماضي لتحقيق الاتصال والتفاعل القصدي

بين رؤى وأحلام الماضي التي تحاول الذات أن تفتح نافذة تطل عليها من بعيد وبين الوعي القصدي للذات في عالم الوجود الحقيقي والواقع المعيش، فيصبح صدى التذكر آلية نفسية ملائمة لتحديد توجهات الذات المقبلة أتت من خلال حديث مصارحة الذات لذاتها في تلك الصورة الشعرية.

ومن خلال استيعاب الصورة الشعرية لحديث النفس المرتبط بالواقع المعيش للشاعر نلحظ – مثلما يرى باشلار أيضا – أن الفلسفة الفينومينولوجية التي هي فلسفة الخبرة المعيشة هي الأكثر ملاءمة لبلوغ الفهم الصحيح للوعي المرتبط بالتأمل في الأشياء، فقد اعتقد باشلار أن مهمة الفينومينولوجيا هي تحديد الخبرات المعيشة، لذا فإن الوعي بالأشياء يتم التعبير عنه بكلمة واحدة هي (معيش) التي تعني واقع الوجود الإنساني الذي يعد وسيطا للوجود الخيالي للصورة الشعرية، فاستعمال المنهج الفينومينولوجي في فهم الصورة الشعرية هو الأمثل والأفضل بخلاف التحليل النفسي، إذ أن المحلل النفسي يغفل عن دراسة الصورة الشعرية في انبثاقها وتدفقها لأنه يحصر نفسه في إطار البحث عن أسباب الإبداع الفني على نحو يبقي الصورة الفنية في منأى عنه، ويجعلها مجرد موضوع يدرس من الخارج، لذلك يمكن أن ينجح المحلل النفسي في دراسة الطبيعة الإنسانية للمبدع، لكنه يخفق في الانفتاح على عالم الصورة الشعرية والخبرة بها، وعليه لا يمكن له دراسة الشعر الخالص ولا محاولة فهمه في انبثاقه وتدفقه بل يترك مهمة ذلك إلى التحليل الفينومينولوجي المرتبط بالتأويل الوجودي[١٧].

وقد يكشف خطاب الذات حالة التمزق والانكسار في حديثها مع النفس، وذلك حين تقع الذات فريسة لعجزها وهوانها، لأنها تجد هويتها الحقيقية في حريتها وقدرتها على مواجهة العالم الخارجي، وحينما لا تمتلك هذه القدرة فإن صورتها تتوارى خلف مرارة العجز، فالذات في بحثها الدائم عن هويتها لا تخضع لقهر الوجود



المتمثل – أحيانا بالسلطة، لذا فإن أبا محجن الثقفي يجد أن هويته قد طمست حين أصبح عاجزا عن رفع سيفه في وجه أعدائه، فقضبان السجن مسخت صورة الفارس المقاتل الذي يهوى قراع الكتائب إلى صورة أخرى تمثل حالة الضعف والعجز وقلة الحيلة والهوان، لذلك هو يتمنى الموت على دوام الحال بهذا الشكل المزري.

كفى حزَناً أنْ تُطعنَ الخيلُ بالقنا
وأصبحُ مشدوداً عليّ وثاقيـــــا

إذا قمتُ عنّاني الحديدُ وأغلقـتْ
مصاريعُ منْ دوني تصمّ المناديا

وقد كنتُ ذا مالٍ كثيرٍ وأخـــوةٍ
فأصبحتُ منهم واحداً لا أخا ليـا

فإن متّ كانت حاجةٌ قد قضيتُها
وخلّفتُ سعداً وحدَهُ والأمانيـــــا(١٨)

قد لا يكون حديث الذكريات واسترجاع رؤى الماضي هو المسبب الوحيد لاختلاء الذات بذاتها، بل قد يكون المستقبل من أهم أسباب مصارحة الذات ومكاشفتها، فهذا أبو محجن وقد أغلقت في وجهه مصاريع الحياة وأوصدت عليه أبواب السجن يكاشف نفسه بمقدار ما ألم به من ألم الحزن، إذ يعلم أن جيوش المسلمين تغزو البلاد وهو يعجز عن انتضاء سيفه وامتطاء فرسه واللحاق بركب الفرسان المقاتلين، فالذات تحمل أعباء هذه الوحدة القاتلة وهذا الفراغ الموحش بلا مال ولا أهل ولا رفقة، فلم تجد وسيلة غير ترجي هذه الأمنية، أمنية الموت وقد أغلقت دونها سبل الرجاء، فطالما كانت ترغب بالسقوط في أرض المعركة فتكون تلك آخر حاجاتها قد قضاها الشاعر لنفسه، تاركا وراءه أميره الذي أمر بحبسه.

إن خطاب الذات هنا لم يكن حديث استلهام العبر من تجارب الماضي ومحاسبة النفس على أخطائها، بل هو حديث الضعف والوهن الذي أعجز الذات عن تحقيق رغباتها وأمانيها على الرغم من امتلاك القوة والقابلية على فعل ذلك ومواجهة الواقع وتغييره نحو الأفضل، إلا أن هذه الرغبة الملحة في النفس اصطدمت بحاجز السلطة

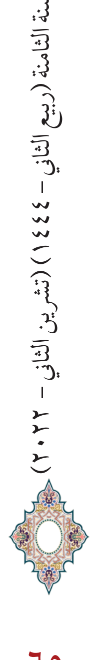


الذي طوقها بجدار العزلة وأعجزها عن الحراك، فلم يتبق لها إلا قابلية الحلم وتحطيم نسق الوجود من خلال أمنية الموت.

هذه الأمنية وإن لم يتيسر للذات القدرة على تحقيقها إلا أنها مرآة عاكسة لما يعتور الذات من مرارة الحبس والعزلة عن الوجود، فإن الذات تشعر بمقدار التصدع والتهشم في عالم الغياب القسري والاغتراب النفسي والعجز عن الحضور في عالم الوجود الحقيقي، ولا ريب فإن الذات المرتبطة بشخصية الفارس لا تجد لها حضورا حقيقيا إلا في أرض المعركة، وليس في الانطواء والعزلة، فمنعها عن أرض المعركة بالقيد والحديد يمثل قهرا لها وموتا، وهذه المواجهة بين الذات ووجودها تكشف لنا عن حالة التمزق التي تعانيها لحظة العجز التام عن مواصلة التأقلم مع الواقع المرير الذي فرضته عليها قوى السلطة، والعجز عن الاتصال بالعالم الخارجي الذي يمثل منفذا إلى الحياة لتحقيق رغبات الذات وتطلعاتها حتى لو ارتبطت بالرغبة في الفناء لأنه يمثل لديها سلما إلى المجد وإثبات هوية الذات الفاعلة في عالمها الحقيقي.

إن هذا العقاب الذي تتعرض له الذات من الممكن تصوره انطلاقا من الظلم نفسه، لأن العنف الممارس ضد الإرادة يلغي كل أشكال التعبير عن الوجود للإرادة الحرة والتجلي الخارجي لها، بما أن الإرادة لن تكون فكرة أو حرية واقعية إلا إذا تأصلت في الخارج، وإن لاغتصاب الحق بوصفه وجودا إيجابيا خارجيا يمثل حدثا بلا شك، ولكنه يحتوي على سلبية تتمثل بالاغتصاب الداخل بدوره في الوجود الواقعي، إذ أن واقعية الحق ليس شيئا سوى ضرورتها لأن تتصالح مع نفسها عن طريق إلغاء اغتصاب الحق[١٩].

كما أن الذاتية التي تمثل السمة الأساسية في الوجود الإنساني وتمثل فرادته ترتبط غالبا بالإرادة الحرة، والحرية هي القوة أو القدرة على الاختيار في اتخاذ القرار أو تحديد المصير، وأعظم مؤثر على وجود الإنسان أو كينونته هو



فقدانه الحرية، لكن على أن لا تتعارض هذه الحرية مع وجود الآخر أو حريته، وأن لا تنفلت هذه الحرية إلى الدرجة التي تصبح فيها إلحادا، فمن أبشع ما ذهب إليه سارتر في وصف الحرية أن يرى أنه (إذا كان الله سيدا فعلا فلا يمكن للإنسان أن يكون حرا)[٢٠]، ولكن تلتقي الحرية - بوصفها سمة أساسية في الوجود الإنساني - بالذاتية في حق اختيار المكان وتحديد المصير دون أن تتخطى بسلبيتها حدود الآخرين وحرياتهم.

فالشعور بالذات يزداد بمقدار ازدياد الشعور بالحرية، لأن الذات الحقيقية هي الذات الحرة التي تستمد وجودها من النبع الصافي للوجود الحقيقي في أقصى درجات الحرية التي تمثل السمة البارزة للفلسفة الوجودية[٢١]، ومنذ أن أسس بارمينيدس الأنطولوجيا (علم الوجود) حددت الكينونة بوصفها" ما يتماهى مع ذاته"، والتصور للوجود من خلال الهوية قد تجلى في أوضح صوره عند أفلاطون الذي تابعه على الصعيد الأنطولوجي فحدد الكائن الحق بأنه ما يكون هو ذاته بما في ذاته، فالسمة الأساسية للكائن هي مساواته مع نفسه، وهو الذي يمتلك على الدوام هويته، أي يبقى عين ذاته باستمرار، وهكذا فإن مفاهيم الوجود والمعقولية والفكر المحض قد تم تمثيلها في الفكر اليوناني بدءا من فكرة الهوية[٢٢].

ويمثل البحث عن الهوية سمة بارزة في الخطاب الشعري الإسلامي، فالهوية تمثل وجودا مؤثرا ينم عن شغف الذات في تمسكها بأصالتها وموروثها، وتظل صورتها الحقيقية ممثلة في وعيها الموسوم بقصدية الحفاظ على هذه الهوية التي تعني تاريخيتها وتطلعاتها ورؤاها على مر الزمن، ويكون تعلقها بها رمزا وجوديا لصراعها مع الآخر، لذلك نلحظ في تأملات عمرو بن أحمر الباهلي محاولته الفاعلة في بناء مجد لنفسه من خلال الحفاظ على هويته المعبرة عن القناعة والرضا بالمقسوم، والتمسك بالكرم مهما بلغت ذات يده من ميسور الحال أو من عسرها.



إنّ الفتى يقترُّ بعدَ الغِنـــــى
ويغتني من بعدِ ما يفتقرْ
والحيّ كالميْتِ ويبقى التُّقى
والعيشُ فنّانِ فحلوٌ ومـرْ
إمّا على نفسي وإمّا لَهـــــا
فعايش النّفسَ وفيها وَتَرْ
هل يُهلكني بسطُ ما في يدي
أو يخلّدني منعُ ما أدّخرْ
أو ينسأنْ يومي إلى غيــرهِ
أنّي حواليٌّ وأنّي حِـــذرْ
ولن ترى مثليَ ذا شيبــــةٍ
أعلمُ ما ينفعُ مما يُضــرْ[٢٣]

يمكن أن نجد في خطاب الذات في شعر هذه الحقبة كثرة مساءلة النفس، وكأن في هذا التساؤل – إضافة إلى انكشاف حقيقة الذات – رسالة موجهة تحمل تجارب الحياة وآثارها إلى الآخر، ويتم ذلك بقصدية واعية عبر ذلك الخطاب الموجه إلى الآخر لكنه يحمل هموم الذات في لحظة المصارحة والمكاشفة باستعمال تقانة حديث النفس الذي ينبثق من خلال آلية الحوار القصدية في مساءلة الذات، ويبدو أن الشاعر عمرو بن أحمر الباهلي – في جلسة المصارحة هذه مع ذاته – في محاولة دؤوبة للدفاع عن نفسه في تمسكه بإحدى الخصال التي يراها سمة وجود ويراها غيره ظاهرة إسراف وهي خصلة الكرم، فهو يرى أن دوام الحال من المحال وأن الفتى يتقلب بين الغنى والفقر لكنه لن يبقى على إحدى حالتيه وإن حرص على ذلك، لأن الحياة ذات تقلب بين الحلو والمر، ولن يبقى من ذكر الفتى إلا عمله الصالح الذي تلهج به ألسنة الناس بعده، وأما حرصه على المال فلن يخلد ذكره مثلما أن بذل المال لن يهلكه، وهكذا فلن يطيل عمره حرصه وحذره أو يؤخر أجله، هذه خلاصة تجربته الذاتية يقدمها درسا لمن يرغب في أخذ الموعظة والنصح ممن هو أقدر على فهم الحياة وتمييز ما ينفع فيها مما يضر.

في هذا الخطاب الموجه بتقنية حديث الذات يمكن ملاحظة انعكاس الوجود وأشيائه على أعماق الذات الواعية التي تقرأ الوجود في ضوء



التأمل في الحياة وتجاربها، فمن خلال إثارة التساؤلات مع النفس تصل الذات إلى قناعتها الخاصة بحدود تجربتها مع الحياة في فضائلها ومساوئها، ثم تبعث بنتائج خلاصة هذه التجربة إلى من يرغب في الاتعاظ بها، فظاهر الخطاب يمثل رسالة هادفة للحفاظ على قيم مجتمعية، والتمسك بأخلاق فاضلة هي قيم حياة بالنسبة لذلك المجتمع، لكن إمكانية البحث عن المعاني الحقيقية التي تكشف لنا صورة الذات يمكن تلمسها واكتشافها عن طريق ما يحيط بهذا الخطاب من دلالات تحمل في رمزيتها كشفا لأصل الذات في ارتباطها وتأقلمها مع تقلبات الحياة في تعدد أطوارها، فالذات تعكس صورة العالم الموضوعي، وصورة الأشياء والطبيعة التي يمكن رؤيتها عن طريق قراءة الذات المعبّرة عن مشاعرها وهمومها تجاه الوجود، وهكذا يمكن إدراك حقيقة الوجود عبر الذات الشاعرة بوصفها ناقلا أمينا لصورة الحدث فيه، كما أن الوجود يمكن أن يكون معبّرا أصيلا عن وعي الذات المدركة له، (فالعودة إلى الذات في علاقة المعرفة هي العودة إلى صياغة الإشكاليات المعرفية ذاتها، بحيث تطرح قضية المعرفة في سياق خطاب معرفي قابل لأن يكون موضوعا للتأويل)[(٢٤)] .

كما أن هذا الاستعداد لدى الذات يمنحها القدرة على الظهور كما يراها الآخرون، فتستطيع بذلك أن تتعاطف مع الآخرين، وهذا ما يشكل الأساس الرائع لاستعدادنا على وضع أنفسنا في إهاب غيرنا، وتصور أنفسنا كما لو كنا مكان الشخص الآخر فكيف نشعر حين ذلك؟ وكيف نعمل؟[(٢٥)]، وهذا ما يفتح بابا للحوار بيننا – عن طريق فهمنا الذاتي – وبين النص في رؤيته وتاريخه وفلسفته.

وقد استطاع غادامير أن يوظف فكرة الفهم المسبق للتراث بوصفه محركا للفهم عبر الانصات إليه والانتماء إلى فضائه، لذلك علينا أن لا نصم آذاننا عن سماع التراث المعبّر عن نفسه من خلال النصوص، بل يجب استبعاد أي



شيء يمكن أن يمنعنا من فهم التراث بمقتضى موضوعه، لذلك يرى غادامير أن التراث هو مجموعة فهوم تحركنا أنطولوجيا وعرفيا وقيميا، ولا يمكن أن نكون مستقلين عنها، وقد أشار إلى ما يعرف بالتحام الآفاق الذي يعني - على وفق العرف الغاداميري - التقاء أفق فهمنا بأفق النص وتاريخه من خلال عملية التحاور معه، وهي محاولة للمزاوجة بين الذات والموضوع تاريخا وفنا وفلسفة(٢٦).

وحين تنظر الذات المتأملة في انتماءاتها السابقة، وما كانت تنغمس فيه من مهاوي الفتنة والضلال في أيامها الماضية، حتى تصل إلى لحظة الصحوة بانفتاحها على نور الحق فإنها تستدرك ما بقي من أيامها في مواجهة اللحظة الزمنية الراهنة التي تعني الانقلاب على ذلك الماضي، ومحاولة نسفه والانفلات منه، لأنه لم يعد يمثّل للذات إلا مرحلة مظلمة لا ترغب في ديمومتها، بل تسعى إلى بناء ذاتها من جديد في صورة مغايرة، وفي مثل هذه الصحوة المتأخرة ينظر عبدالله بن الزبعرى إلى تلك الأيام الماضية من حياة الكفر والضلال نظرة ساخطة، وفي لحظة التوقف عند مفترق الطريق يجد نفسه وقد امتلأت ندما على ما كان عليه من ضياع، ورغبة صادقة في تعديل ذلك الإعوجاج الذي بنى عليه حياته.

سرَتِ الهمومُ بمنزلِ السهمِ ... إذْ كنّ بينَ الجلدِ والعظمِ
ندماً على ما كانَ مـن زللٍ ... إذْ كنتُ في فننٍ من الأثمِ
حيرانَ يعمهُ في ضلالتـــهِ ... مستورداً لشرائعِ الظلـمِ
عمهٌ يزينهُ بنو جُمــــــحٍ ... وتوازرتْ فيهِ بنو سهـمِ
فاليومَ آمن بعدَ قســـوتهِ ... عظمي وآمن بعدهُ لحمـي
بمحمدٍ وبما يجيءُ بـــــهِ ... من سنّةِ البرهانِ والحُكمِ(٢٧)

خلافا لما نراه في حالات الاسترجاع الذاكراتي من كثرة الحنين إلى الماضي واشتهاء عودته، لأنه يحمل ذكريات أيام الشباب بمتعها ولذائذها،



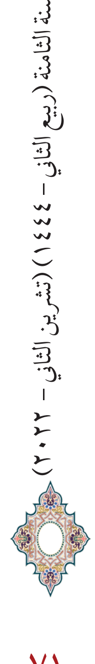
نجد حالات التأمل في حديث النفس تمضي إلى شيء من الندم والتحسر على ما فات من اقتراف الآثام وارتكاب المساوئ من الأعمال، فيأتي تذكر الماضي مقترنا بالنفور منه والسعي إلى نبذه ومحاولة نسيانه، والتوبة مما كان فيه من سيئات الأفعال، فلم تعد الذات ترغب في استعادة شيء من ذلك الزمن القديم، بل تسعى إلى طمسه وتطمح إلى الخلاص منه وقطع كل سبل الاتصال به، وعندما لقي ابن الزبعرى منازل الهموم تسري بأوصال جسده كالسهم بين جلده وعظمه، لم يكن ذلك إلا بسبب إحساسه بالندم على ما أمضى فيه حياته من فنون الآثام، وتقلبه في مسالك الضلال ودروب الحيرة وشرائع الظلم، وما زاد من تلك الظلمات عليه ما كانت تزينه له القبائل كبني جمح وبني سهم من استحسان أفعاله بمعاداة الرسول (ص)، لكنه لما استشعر الإيمان والهدى في قلبه أصبحت ذاته تطمئن إلى ما جاء به الرسول (ص) من الهدى الحنيف حتى استسلم له وانقاد إليه وآمن به إيمانا صادقا.

هذا النوع من الكشف المعلن عما تعانيه الذات من مرارة استذكار الماضي في معظم أحواله، وإن لم يختزل لنا الذات اختزالا كاملا إلا أنه يكشف لنا خلاصة تجربة الذات في لحظة عظمى من لحظات الانقلاب بين كينونة سلفت بما فيها من رمزية الحضور لوجود غير مرغوب فيه، وكينونة جديدة حاضرة بما تمتلكه من مقومات الكائن الجديد الحاضر في نسق الذات، فأصبح خطاب الذات يتشكل في الوعي المحض للذات العارفة بالحقيقة الكائنة للوجود المثالي في الواقع، وهذا التطور في انتشال الذات من مستنقع الماضي ومحاولة افتكاك النفس من الانغماس فيه هي محاولة لبعث الذات في صورتها الجديدة الخالية من الشوائب، والابتعاد الكلي عن تلك الصورة القاتمة المرتبطة بالذات السابقة في وجودها الماضي وصولا إلى اللحظة الآنية المتسمة بالإدراك الحقيقي للوجود المثالي الذي تكشف لنا من خلال محاسبة الذات لذاتها.

إن الخطيئة التي يعترف بها الإنسان هي أقل من فعل الإساءة أو عمل السوء، وفي حالة كوننا في العالم ومع بؤس الوجود فإن الخطيئة قدر مستبطن، وقد يأتي الخلاص إلى الإنسان من مكان آخر وفي زمن آخر، فالشر ليس شيئا ولا كائنا ولا طبيعة ولكنه جزء منا وجزء من حريتنا، وهو ينتج من النفس إلى الخارج، لكنه يصبح جسدا وشيئا وعالما إذا وقعت فيه النفس، فيكون الشر جزءا من الكون، ويكون الكون بحد ذاته آلة للضياع أو الخلاص[٢٨]، لكن أعظم ما يكون الخلاص عندما تجد الذات هذه الراحة في الاطمئنان الروحي عند توصلها إلى الحقيقة وخروجها من دائرة الظلمات إلى النور، وخلاصها من ذنوبها بانخراطها في الدين الجديد الذي يجبّ ما قبله.

وهذا التصور الحزين للذنب يتشكل عند الذات من خلال طريقة تكوينها، وبوصفها وجودا حرا ومعرضة لإمكانية اقتراف الذنب، ويبدو أن ارتفاع الذات لا يختلف كثيرا عن سقوطها، ففكرة الذنب عند هيدغر تتخذ معنى أنطولوجيا غريبا سابقا على الأخلاق، فترجمة كلمة (schuld) بالألمانية تعني الذنب وتعني الدين، لذلك يربط هيدغر تفسيره للذنب بوصفه دينا، وهو يرى أن الذات الإنسانية تتسم في صميم وجودها بالانعدام في الوجود أو النقص فيه، وعلى هذا الأساس لابد من أن تأخذ على عاتقها مسؤولية وجودها بمحاولة الاكتمال فيه[٢٩].

أما ليفيناس فيرى أن لا وجود لأنا خاضعة للتأثير أو تدشن نفسها بنفسها بأفعالها الخاصة، فهذه الأنا الخاضعة للتأثير لا تتوجد إلا بمرورها بحالة معينة نتيجة أفعال أو تأثيرات خارجية، متناقضا مع نيتشه الذي يرى أن الذات يمكن أن تنشأ عبر فهم ارتدادي لنفسها بوصفها المتسببة في أذى ما كاقتراف ذنب، فتكون تهمة تنتج إمكانية لدى الذات لأن تنطلق إلى عقاب نفسها عبر ردة فعل انعكاسية تعالج بها نفسها بوصفها موضوعا، وهي





حالة نحتاج عند فهمها العودة إلى فهم علاقتها الأخلاقية مع الآخر، فالحديث عن الذات القادرة على الاختيار يستدعي منا النظر في الطريقة التي تشكلت بها، حيث أن العالم الظاهراتي للأشخاص والأشياء لا يصبح متاحا إلا بعد أن تتشكل الذات بتماسها المباشر معه، فتولد الأنا بانسحاب الذات إلى ذاتها ليس من خلال عاطفة ذاتية مطلقة بل عاطفة بوساطة الآخر تحديدا[٣٠].

من خلال هذه الرؤية فإننا يجب أن نعكس اتجاهنا الطبيعي في التفكير لنعود إلى ما قبل الأفكار والمواقف الفلسفية التي تحجب عنا الرؤية، فنرجع بذلك إلى مجال أسبق من هذه الأفكار يتمثل في مواطن التجربة المعيشة الذي هو المجرى الحيوي الخالص الذي يمكننا من رؤية ما يحتويه هذا المجال برؤية حدسية مباشرة أقر بها هوسرل من خلال مبدئه المتمثل بتعليق الحكم (الإيبوخيا)[٣١]، وهكذا نحصل على حقيقة التجربة مع إمكانية تلقيها عن طريق مؤثرات التاريخ والأحكام المسبقة التي قد تمنحنا صورة متكاملة الملامح للذات مع تغير أنماطها على وفق متطلبات الحياة ومتغيراتها.

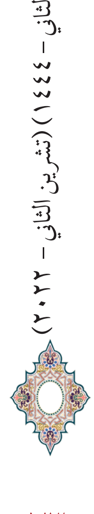
كما أن الفهم – من خلال تصور هيدغر – هو شيء نكونه ويصبح دليلا على وجودنا، وهو شيء يتأسس على الوعي بوجودنا، وينشأ عن ممارسة هي أنطولوجية قبل كل شيء، فالفهم يجب أن ينظر إليه بوصفه مكونا لكينونة الكائن، وكيفية أساسية لوجوده ومقاربته للعالم ولذاته، والفهم هو من صميم الدازاين وملازم له وليس مفهوما منهاجيا أو أساسا تأويليا كما هو عند ديلتاي، بل هو خاصية أساسية لوجود الحياة الإنسانية[٣٢]، وغادامير يؤكد على أنطولوجية العمل الفني بوصفه مهارة في الوجود، وفي خلق وإبداع أشكال العلاقة معه والانتماء فيه، فتكون تجربة العمل الفني مدخلا شعريا تنصت فيه الحقيقة إلى نداء الذات ولا يسع العلم أن ينصت إليه، فالهرمينوطيقا وحدها هي فن الفهم ومنها يستمد الفهم لا نهائيته من طابع الفن اللامتناهي[٣٣].



ولأن الفلسفة الحديثة – قبل الفينومينولوجيا – تجاهلت مفهوم العالم المعيش، وتناست الإنسان الذي يحيا في هذا العالم، لذا فقد فشلت في فهم الخبرة الجمالية، ونجم عن ذلك التمييز بين الذات والموضوع، أما الفينومينولوجيا فلا تنظر إلى الخبرة من حيث ذاتها وموضوعها، وإنما من خلال الإحالة المتبادلة بينهما مما حقق نوعا من التكامل بين الذات وموضوعها، فلو أن التجربة المعيشة كانت ضعيفة فالقدرة التعبيرية للعمل الفني هي التي تسمح بالثبات لاستمرارية النص، وتبعث فيه قوة المعنى، كما أن هوسرل عبّر عن المعيش بأنه وحدة معنى مطروح لاستمرار الحياة[٣٤].

وعندما انفتحت التمثلات على الذات الإنسانية بوصفها مصدرا للمعرفة ومصدرا للدلالات التي تضاف إلى الموضوعات، وفي الوقت نفسه موضوعا مثل غيرها من الموضوعات التي تنتمي إلى العالم، لذلك أصبحت ذاتا متعالية لفاعليتها المعرفية، وموضوعا ممكنا لتلك المعرفة، فالذات الإنسانية حاملة لشروط إمكان قيام كل معرفة وموضوعا للمعرفة من بين موضوعات أخرى، وهكذا أصبح الإنسان ذاتا وموضوعا، وسيدرك أن رغبته في المعرفة لا تصب فقط على موضوعات العالم، بل وعليه أيضا[٣٥].

هذا ما دعا هيدغر إلى النظر إلى الذات الإنسانية بوصفها موضوعا من موضوعات العالم، إذ يرى أننا إذا أدركنا العالم وتصورناه بوصفه موضوعا سنكون خارج العالم لأنه لا يمكن تصور موضوع دون ذات تقوم بموضعته، كما أن الموضوع يفترض ذاتا تميزه عنها وتضعه قبالتها، فلا وجود لموضوع دون ذات ولا لذات دون موضوع، إلا أن تحديد العالم بوصفه موضوعا يفترض ذاتا غير منتمية للعالم، لذلك يرى هيدغر أن كون الإنسان في العالم لا يعني أنه قائم داخله بل يعني التوجه مسبقا في أفق دلالي يتحرك باستمرار وقابل للتغيير فيه، فالعالم الذي نعيش فيه ليس أبدا موضوعا قائما أمامنا بل هو السياق

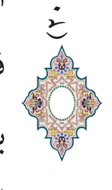


الذي يُظهر لنا الأشياء فتستمد دلالتها انطلاقا منه[٣٦]، وهذه الذات هي التي تستنطق أشياء العالم وتعمل على إعادة خلقها من خلال وعيها الذاتي، فنمتلك صورة الذات وحقيقتها من خلال حقيقة العالم وصورته في وعيها الخاص.

الخاتمة:

احتاجت الذات - كما رأينا - إلى التأمل في دواخلها وما أحدثه الزمن فيها من متغيرات، لذا فإنها تمضي في تأملاتها إلى خطاب الذات لذاتها فيما يشبه حديث النفس الذي يمثل حديث التأمل في الكون والطبيعة والذات الإنسانية في تجاربها الحياتية المختلفة، ويمثّل هذا النوع من حديث النفس تجربة شعورية تقوم على مصارحة الذات لذاتها في تلك اللحظة التأملية القائمة على استذكار خلاصة تجربتها الحياتية، وهذه التجربة الذاتية لحديث النفس تمنحنا رؤية العالم من خلالها، فوعي الذات بنفسها هو جزء من وعيها بالعالم، وهذا العالم هو جزء من إدراكنا الشخصي، لذلك كان التحليل على وفق الفلسفة الحديثة لدراسة الشعر قائم على محاولة فهمه من خلال فلسفة الخبرة المعيشة التي تمتزج بخبرة التأمل في الذات الإنسانية وما يحيط بها من أشياء، ولأن الذات هي التي تستنطق أشياء العالم من خلال وعيها بها فإنها تصبح موضوعا قابلا للقراءة والتحليل على وفق آليات القراءة الحديثة.

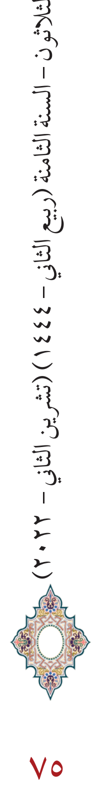
ويتمثل الزمن في وعي الشاعر من خلال شعور الذات الواعية، بما يتجلى في صحيفة الذات من إحساس بتقلبات الزمن وآثاره عليها، عن طريق حضوره في دائرة الوعي المدركة للأحداث المتغيرة في الوجود، فتلجأ الذات إلى استحضار الزمن الماضي حينما يكون مرتبطا بما يعتمل في نفس الشاعر من إحساسات تحيل إلى التذكر لأحداث جرت في السابق، تمثل محطات توقف مهمة في تاريخية الذات، وتصبح الذاكرة وسيلة لاستعادة ذكريات الماضي لدى الذات لأهميتها في بناء هويتها على الدوام، وتمسكها بصورة الماضي الذي يمثل فخرا واعتزازا بما كانت عليه في



السابق، لترسخ لها وجودا فاعلا ومؤثرا في الواقع المعيش في ظل متغيرات الزمن، وهي رغبة في استحضار كينونة سلفت من أجل إعادة بنائها عن طريق بعد زمني له قيمته المستمدة من عمق الماضي الذي يمثل تاريخية الذات.

ولا يتوقف تأثير الزمن على الذات الشاعرة من خلال أحداثه الماضية والحاضرة فحسب، إنما يكون للمستقبل الحاضر ذهنيا في وعي الذات آثاره السلبية أو الإيجابية عليها، من خلال انعكاساته المباشرة في لحظة المواجهة بينها وبين ما يمكن أن يقع لها على حساب السيرورة الزمنية وما سوف تأتي به من أحداث، فتمتلئ الذات بمشاعر الخوف والقلق من اللحظة الزمنية القابلة، وينطلق خطاب الذات كاشفا عن حالات النفس المتوقعة التي يمكن تبينها من خلال القراءة والتأويل الفينومينولوجي لأنساق الزمن المختلفة في وعي الذات المدركة لسلسلة الأحداث المرتبطة بتاريخيتها الزمنية وانتقالاتها بين ما كان وما هو كائن وما يمكن أن يكون.

كما أن الموقف المتمثل في وعي الذات يمنحنا قراءة واعية لحقيقة الذات الشاعرة من خلال خطابها الخاص، فيكون لهذا التأمل الذاتي الأثر الفاعل في إبراز المشاعر المختلفة والقلق النفسي حيال هذا التيه النفسي المرتبط بالذات، فيصبح كل ما يتصف به حديث النفس من تأملات هو انعكاس لما يجتاحها من فورة المشاعر وانفعالاتها، ثم تكون هذه المشاعر مصدر الشعر الذي يفصح عن طبيعة الذات وآلامها، ثم نتمثله من خلال ملامسة معاناة الشاعر وغربته التي تثيرها آثار الخطاب الذاتي في ذات الشاعر المتأملة والمتأملة.



الهوامش:

١- ينظر: إيمانويل كانط، أنطولوجيا الوجود (د. جمال محمد سليمان): ٢٥٧ وما بعدها.

٢- ينظر: جماليات الشعر العربي، دراسة في فلسفة الجمال في الوعي الشعري الجاهلي (د. هلال الجهاد): ٢٥٦.

٣- ينظر: الغرابة، المفهوم وتجلياته في الأدب (د. شاكر عبدالحميد): ١١٦.

٤- ينظر: الذات الشاعرة في شعر الحداثة العربية (د. عبدالواسع الحميري): ١٢.

٥- ينظر: النص الشعري ومشكلات التفسير (د. عاطف جودة): ٢١.

٦- ينظر: الغرابة، المفهوم وتجلياته في الأدب: ١١٥ - ١١٦.

٧- نبرات الخطاب الشعري (د. صلاح فضل): ٥٩.

٨- ديوان لبيد بن ربيعة: ٤١ - ٤٣، كائن: أي كم، سوقة: ما دون الملك لأنه يسوقهم، موكب: قوم سائرون، سانيت: لاطفت، رقيته: رفقت به، السموط: التاج والقلائد، إبان وسواج وغرب: جبال، صاحة: هضبة، لبانات: حاجات، سليت: نسيت، مؤرب: مقامر.

٩- ينظر: تجربة الشعر والصراع النفسي عند الشاعر المخضرم لبيد بن ربيعة (الباحث)، مجلة القادسية، المجلد ٥، العدد ٢، ٢٠٠٦: ٩٤.

١٠- ينظر: جماليات الشعر العربي (د. هلال الجهاد): ٣٢٠.

١١- ينظر: في ماهية اللغة وفلسفة التأويل (د. سعيد توفيق): ٦٥.

١٢- ديوان النمر بن تولب: ٩٨ - ١٠١، الأديم: البشرة، المنخل: اسم شخص يضرب به المثل لمن لا يرجى إيابه، الظلع: العرج الخفيف، البجاد: الفراش والدثار، لا أتعلل: لا أقضي الليل في التعلل وهو السمر يعني أنه ينام مبكرا، إقصا حبيبي: الأمور التافهة.

١٣- ينظر: نظرية الوعي عند سارتر (م. كاوة جلال قادر) مجلة الفلسفة، العدد العاشر، ٢٠١٣: ٣٣.

١٤- ينظر: نهاية الحداثة (فانتيمو): ١٤٠ - ١٤١.

١٥- ديوان عبدالله بن رواحة: ١٢٣،

الخليط: المخالط أو الجار، المجانب: المبتعد، النوى: الدار، العازب: البعيد، تصاقب: تقارب.

١٦- ينظر: فينومينولوجيا المعرفة (مونيس بخضرة): ١٤٧.

١٧- ينظر: جاستون باشلار جماليات الصورة (غادة الإمام): ١٤٦.

١٨- ديوان أبي محجن الثقفي: ١٧، القنا: الرماح، المصاريع: الأبواب.

١٩- ينظر: صراع التأويلات (بول ريكور): ٤١٨ – ٤١٩.

٢٠- ينظر: الهرمينوطيقا النقدية، مشروعية العقل التواصلي (د. محمود خليف): ١٠٧ – ١٠٨.

٢١- ينظر: فلسفة الشك، اطروحات العقل الفينومينولوجي وشواهدها في الفكر العربي المعاصر (د. محمد البشر): ٢٣.

٢٢- ينظر: التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية (علي حرب): ١٩٨.

٢٣- شعر عمرو بن أحمر الباهلي: ٦٤ – ٦٥، يقتر: يفتقر، وتر: قوة ومنفعة، ينسأ: يؤخر، حوالي: جيد الرأي والحيلة.

٢٤- اللغة والتأويل (عمارة الناصر): ١٥.

٢٥- ينظر: البحث عن الذات (رولوماي): ٩٨.

٢٦- ينظر: ماهية الهرمينوطيقا، ارتحال المعنى وفلسفة التجول، التفكير مع غادامير وهابرماس وضدهما (د. علي عبود المحمداوي) مجلة لوغوس، العدد الثاني، فبراير ٢٠١٤: ٤٥.

٢٧- شعر عبدالله بن الزبعرى: ٥١، العمه: الضلال، توازرت: آزر بعضها بعضا.

٢٨- ينظر: صراع التأويلات: ٣٢٠ – ٣٢٢.

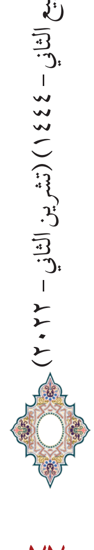
٢٩- ينظر: الوجودية (ماكوري) ٢٢٤.

٣٠- ينظر: الذات تصف نفسها (جوديت بتلر): ١٦١ – ١٦٢.

٣١- ينظر: الفلسفة وقضايا اللغة (بشير خليفي): ٤٧.

٣٢- ينظر: استراتيجية التأويل عند أدونيس (د. آمال مراد): ٣٩.

٣٣- ينظر: فينومينولوجيا الاغتراب والأنية في الفن عند هانز جورج غادامير





(رحال محمد الأمين) مجلة لوغوس، العدد الثالث والرابع، سبتمبر ٢٠١٥: ٧١.

٣٤- ينظر: التحليل الفينومينولوجي للتجربة الجمالية عند إدموند هوسرل (هدية نعيمة) رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية، جامعة أبي بكر بلقايد، الجزائر ٢٠١٥: ٦٢ – ٦٤.

٣٥- ينظر: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر (د. عبدالرزاق الداوي): ١٦٣.

٣٦- ينظر: كتابات أساسية، منبع الأثر الفني (هيدغر): ٣٠.



المصادر والمراجع:

١- استراتيجية التأويل عند أدونيس: د. آمال منصور، عالم الكتب الحديث، أربد، الأردن، ط ١، ٢٠١٢.

٢- إيمانويل كانط أنطولوجيا الوجود: د. جمال محمد سليمان، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٩.

٣- البحث عن الذات: رولوماي، ترجمة: د. عبد علي الجسماني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٩٣.

٤- التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية: علي حرب، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٧.

٥- تجربة الشعر والصراع النفسي عند الشاعر المخضرم لبيد بن ربيعة: حسن سعد لطيف، مجلة القادسية، المجلد ٥، العدد ٢، أيلول ٢٠٠٦.

٦- التحليل الفينومينولوجي للتجربة الجمالية عند إدموند هوسرل: هدية نعيمة، رسالة ماجستير، جامعة أبي بكر بلقايد، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم العلوم الإنسانية، شعبة الفلسفة، الجزائر، ٢٠٠٥.

٧- جاستون باشلار جماليات الصورة: غادة الإمام، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠١٠.

٨- جماليات الشعر العربي، دراسة في فلسفة الجمال في الوعي الشعري الجاهلي: د. هلال الجهاد، سلسلة اطروحات الدكتوراه ٦٥، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٧.

٩- ديوان أبي محجن الثقفي: لأبي هلال الحسن بن سهل، مطبعة الأزهار البارونية، الحبانية، مصر.

١٠- ديوان عبدالله بن رواحة ودراسة في سيرته وشعره: د. وليد قصاب، دار العلوم للطباعة والنشر، ط ١، ١٩٨١.

١١- ديوان النمر بن تولب العكلي: جمع وشرح وتحقيق: د. محمد نبيل طريفي، دار صادر، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠.

١٢- الذات الشاعرة في شعر الحداثة العربية: د. عبدالواسع الحميري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ١٩٩٩.



١٣- الذات تصف نفسها: جوديت بتلر، ترجمة: فلاح رحيم، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠١٤.

١٤- شرح ديوان لبيد بن ربيعة العامري: حققه وقدم له: د. إحسان عباس، سلسلة التراث العربي، الكويت، ١٩٦٢.

١٥- شعر عبدالله بن الزبعرى: د. يحيى الجبوري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢، ١٩٨١.

١٦- شعر عمرو بن أحمر الباهلي: جمعه وحققه: د. حسين عطوان، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق.

١٧- صراع التأويلات، دراسات هرمينوطيقية: بول ريكور، ترجمة: منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٥.

١٨- الغرابة، المفهوم وتجلياته في الأدب: د. شاكر عبدالحميد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ٢٠١٢.

١٩- فلسفة الشك، أطروحات العقل الفينومينولوجي وشواهدها في الفكر العربي المعاصر: د. محمد بن سعود البشر، نسخة إلكترونية ٢٠١٣.

٢٠- الفلسفة وقضايا اللغة، قراءة في التصور التحليلي: بشير خليفي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط ١، ٢٠١٠.

٢١- فينومينولوجيا الاغتراب والأنية في الفن عند هانز جورج غادامير: رحال محمد الأمين، مجلة لوغوس، العددان ٣ و ٤ سبتمبر ٢٠١٥.

٢٢- فينومينولوجيا المعرفة، دراسة في فلسفة الظاهر الهيغلية: مونيس بخضرة، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، الأردن، ط ١، ٢٠١٣.

٢٣- في ماهية اللغة وفلسفة التأويل: د. سعيد توفيق، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ٢٠٠٢.

٢٤- كتابات أساسية، منبع الأثر الفني: مارتن هيدغر، ترجمة اسماعيل المصدق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٣.

٢٥- اللغة والتأويل، مقاربات

في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل الإسلامي: عمارة الناصر، دار الفارابي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط ١، ٢٠٠٧.

٢٦- ماهية الهرمينوطيقا، ارتحال المعنى وفلسفة التجول، التفكير مع غادامير وهابرماس وضدهما: د. علي عبود المحمداوي، مجلة لوغوس، العدد ٢، فبراير ٢٠١٤.

٢٧- موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: د. عبدالرزاق الداوي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٩٢.

٢٨- نبرات الخطاب الشعري: د. صلاح فضل، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٨.

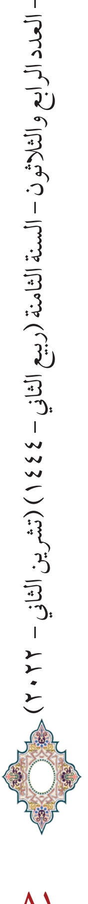
٢٩- النص الشعري ومشكلات التفسير: د. عاطف جودة، الشركة المصرية العالمية للنشر، القاهرة، ط ١، ١٩٩٦.

٣٠- نظرية الوعي عند سارتر: كاوة جلال قادر، مجلة الفلسفة، الجزائر، العدد ١٠، ٢٠١٣.

٣١- نهاية الحداثة: جاني فاتيمو، ترجمة: نجم بو فاضل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط ١، ٢٠١٤.

٣٢- الهرمينوطيقا النقدية، مشروعية العقل التواصلي: د. محمود خليف خضير الحياني، منشورات ضفاف، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط ١، ٢٠١٦.

٣٣- الوجودية: جون ماكوري، ترجمة: د. إمام عبدالفتاح، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٢.





مرجعيات النحو القرآني وغاياته
قراءة في كتاب (نحو القرآن) للجواري

أ.د. كاظم داخل جُبير

جامعة المثنى/ كلية التربية للعلوم الانسانية/ قسم اللغة العربية

Quranic grammar references and goals
Reading in the book (Towards the Qur’an) for the Aljawari

Prof. Dr Kadhum Dakhil Jubeir

Al-Muthanna University/College of Education for Human Sciences/Arabic Language Department



ملخص البحث

هذا البحث يتضمن قراءة في إحدى الدراسات التي بدت حاضرة في الدرس النحوي وهي مايسمى بالنحو القرآني ويبدو أن للتسمية أثراً لاينكر في استقطاب أنصار لهذه الدراسات قد تتفاوت أصواتهم المنددة بالنحو العربي – على حد تعبيرهم – ولكنها تصب في بودقة واحدة وتروم إلى شيء واحد مفاده: نزع الشواهد الشعرية من النحو،والابتعاد عن الإغراق في الجدل والفلسفة والمنطق والاعتماد على الشاهد القرآني فقط في بناء القواعد، وترك ماسواه ومن ثم التناغم مع الهدف الأساسي الذي وُلدت من رحمه هذه الدراسات وهو تيسير النحو والذهاب إلى ميدان الوصفية بعيداً عن المعيارية الصارمة.

Abstract

This research includes a reading in one of the studies that appeared present in the grammar lesson, which is the so-called Qur'anic grammar, and it seems that the label has an undeniable effect in attracting supporters for these studies. Poetics of grammar, and avoiding immersion in controversy, philosophy and logic, relying on the Qur'anic witness only in building rules, leaving what is similar and then being in harmony with the primary goal that these studies were born from, which is to facilitate grammar and go to the field of descriptiveness away from strict normativeness.





المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين وبعد.

العربية درة مكنونة اجتهد اهلها في الحفاظ عليها فهي الحرة المصونة التي نزل كتاب الله الأعظم بحروفها ليرسم للعالمين منهاج الحياة الأولى ويصلح حالهم في الآخرة، وعندما دنا منها اللحن القبيح ليفسد بعض تراكيبها شمّر أهلها عن سواعدهم ليدرأوا عنها الخطر وأنّى للحن أن يدخل بعد أن أوصدوا أبوابها بعلم قويم ولّدوه من رحمها يقصد به صحيح القول ويدفع به فاسده ألا وهو (علم النحو) هو العلم الرصين الذي استكمل آلة القياس، وحدّد الكليات والفروع واستقرى كلام العرب فلا يكاد يأتيه الريب من بين يديه ولا من خلفه له معاييره، وله أصوله، وله مناهجه. كانت غايته الأولى الحفاظ على كتاب الله من زيغ اللحن والتحريف ثم تطويقه بحصن حصين من مأثور كلام العرب يعرف من خلاله إعجازه ومعانيه وعلو تراكيبه. وقد سلك هذا العلم طريقاً في غاية الدقة وهدفه تعليم الناس قواعد العربية سواء الأعاجم منهم أم العامة من العرب الذين فسدت ألسنتهم وقد اتخذ من التجريد سبيلاً حقق به أهدافاً اسطاعت أن تحفظ الناس من درك اللحن الفاسد وهو كما نعلم جزء من منظومة العلوم العربية تأثر بالعلوم المترجمة من اليونانية والفارسية وصار صنعة كلامية إلى حد ما لكنه بقي نتاجاً علميا رحباً ليس طلسما أو نظام جفر أو ما شابه ذلك فيه المعتدل وفيه المغالي بتوظيف العقل ولك ماشئت من الاختيار مما يروق للطالب والباحث والمتعلم وفيه المختصر وفيه المبسوط وكلها أمارات على رقيه واشتغال العلماء فيه.

مما تقدم نودّ القراءة في إحدى دراسات (النحو القرآني) التي خاضت في مسائل فرعية تخص بعض المشكلات التركيبة ومن ثم أشكلت على النحويين بحسب منهجهم فجعلتها مثلبة عليهم واتهمتهم بالشطط والميل عن جادة



الصواب وأنهم نأوا عن كتاب الله وفضلوا كلام العرب،وطالبوهم بمنهج هو أقرب إلى منهج البلاغيين فكأنك تلحظ من دعواهم طي الآخر على الأول يحكمون على الأوائل في ضوء نتاجات متأخري أهل البلاغة ويتخذون من وقفات النحوي تجاه النص القرآني في كتابه دليلا على سلامة منهجه أو فساده ومصداق بحثنا هو كتاب نحو القرآن للأستاذ الجواري رحمه الله نحاول قراءته قراءة نقدية بناءة إن شاء الله تعالى ماله وما عليه وعلى الله قصد السبيل.

الباحث

أولاً: المؤلف:

ولد الدكتور أحمد عبد الستار الجواري في بغداد في عام ١٩٢٤من عائلة استوطنت جانب الكرخ في بغداد،ويرجع نسبه إلى آلبوجواري من قبيلة الجبور، وتخرّج عام ١٩٤٣ في دار المعلمين العالية في بغداد،ثم التحق بالبعثة الدراسية العلمية العراقية وذهب إلى مصر والتحق بكلية اليداب في جامعة القاهرة،وحصل على شهادة الماجستير عام ١٩٤٧عن رسالته الموسومة (الحب العذري) وقد عاد إلى وطنه وعُيِّن مدرساً في دار المعلمين العالية ثم التحق ثانية بجامعة القاهرة وحصل على شهادة الدكتوراه عام ١٩٥٣عن أطروحته الموسومة (الحياة الأدبية في بغداد حتى نهاية القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)، وشغل بعدها مناصب عديدة منها عميد لكلية الشريعة،كما أصبح وزيرا للتربية مرتين،ووزيراً للأوقاف من عام ١٩٧٥ حتى عام ١٩٧٩ وعضواً في المجامع العلمية في العراق والقاهرة ودمشق[١].

- مؤلفاته[٢]:

١- الحب العذري في القاهرة (١٩٤٨).

٢- الحياة الأدبية في بغداد حتى نهاية القرن الثالث الهجري.

٣- أسلوب التفضيل في القرآن الكريم.

٤- نحو الفعل.

٥- نحو القرآن.

٦- نحو المعاني.

٧- نحو التيسير.

٨- المقرّب لابن عصفور (تحقيق) ١٩٧١.



٩- وله مقالات كثيرة منها:

أ- التعريب والاصطلاح.

ب- حقيقة التضمين.

١٠- له قصائد شعرية.

مرجعياته الثقافية والعلمية[٣]:

ارتبط الجواري بصلات مع كثير من علماء عصره من الشيوخ وأئمة المساجد، وله علاقة بقرّاء القرآن من المصريين والعراقيين فيأخذ منهم ويناقشهم،في علم القراءات وأصول التجويد حتى أصبح من الذين قرأوا القرآن وفهموا أسرار تلاوته،وقد تعرّف في صباه بشيخه وأستاذه توفيق الناصري وتعلم على يديه القرآن وتلاوته والتفقه في الدين[٤].

وحضر في شبابه مجالس الشيخ قاسم القيسي مفتي الديار،والشيخ حمدي الأعظمي،والأستاذ منير القاضي، وكان تأثره واضحاً بالشيخ قاسم القيسي، ويقال أنه كان على صلة بمراجع النجف أمثال السيد محسن الحكيم،وقد كتب مقدمة لكتاب السيد محمد باقر الصدر(إقتصادنا). وعرف الجواري بتوجهاته القومية وإيمانه بهوية العراق الحضارية[٥].

ثانياً: نحو القرآن في ضوء دعوى الجواري إلى تيسير النحو:

لايمكن قراءة نحو القرآن عند الجواري بمعزل عن تيسير النحو أو (نحو التيسير) إذ إن (نحو القرآن) هو رأس حجته في التيسير،والقارئ يجد كثيراً من التناص بين الكتابين لاسيما في المقدّمة،ويجد عبارات ونصوصاً مكررة في مقدمتي الكتابين،وأعني بذلك مايتعلق باعتماد النص القرآني أساساً للتقعيد النحوي ونصّ حديثه: ((وحسبنا أن نذكر أنّهم استشهدوا بالشعر وهويخضع للضرورة ولم يصرفوا عنايتهم إلى القرآن الكريم وهو أسلوب سهل سلس بالغ غاية القوة والبراعة والانسجام، ولو أنهم فعلوا ذلك لكانت صورة النحو غير هذه الصورة))[٦]. ويقول كذلك: ((وقد كان على نحاة العربية أن يترسّموا تركيب القرآن وينحوا نحوه فيجعلوا ذلك أساساً لنحوهم ومحوراً يديرونه

عليه ثم لابأس بهم بعد ذلك إذا عرضوا لما يخالفه ويوازيه...))[٧].

ويؤكد ماذهب إليه أحد الباحثين إذ يقول: ((وقد تمخّض عن دعوته هذه كتابه(نحو القرآن)...))[٨]، ثم يتابع قائلاً: ((وطالب بتمثل النص القرآني في الدراسة لأنه لا يخضع للضرورة...))[٩].

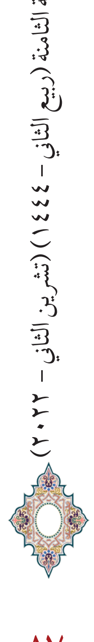
يتضح لنا أن (نحو القرآن) مفردة مهمة من مفردات التيسير التي جنح إليها الجواري.

ثالثاً: مرجعيات الجواري في (نحو القرآن):

يمكن تقسيم هذه المرجعيات على قسمين:

١- مرجعيات اقتنصها الجواري اقتناصاً وأعني بذلك المنهجية التطبيقية التي اعتمد عليها ابن هشام (تـ ٧٦١هـ) في الاعتماد على الشاهد القرآني في تأسيس القواعد النحوية في المغني وأوضح المسالك،وقد ذكرها الجواري بقوله: ((ولقد بدأت هذه العناية بفضل ممارسة ما كتبه العلامة ابن هشام في شرحه على الألفية أو في كتابه جليل القدر (مغني اللبيب) وكانت مدارسة هذين الكتابين أدعى إلى التأمل وإنعام النظر لا سيما ماخلعته العبارة القرآنية من دقة في العبارة،واستبعاد للفضول في الاسلوب وفي القاعدة النحوية))[١٠].

٢- مرجعيات نظرية سلفية:تتمثّل بآراء المذهب السلفي في النحو واللغة الذي يرجع إلى مذهبهم في الفقه والتفسير إذ ((لا يجوزون أن يفسّر كلام الله بمجرد الاحتمال النحوي والاعرابي الذي يتراءى للمعرب من بناء الجملة وتركيبها؛لأنهم يتيقيدون بما في القرآن الكريم...))[١١]. ولايكتفون بعدم تجويز الاحتجاج بغير القرآن بل يتهمون بعض النحويين بالمحرِّفين إذ يصرح ابن القيم الجوزية قائلاً: ((والتحريف نوعان: تحريف اللفظ الذي يكمن في العدول به عن غير جهته إلى غيرها بالزيادة أوالنقصان أو تغيير حركة الإعراب وهو مسلك الجهمية والرافضة...وتحريف المعنى وهو المسمى تأويلاً))[١٢]. ويزيد





على ذلك بقوله: ((فلا يصح عندهم تحريف كلام الله انتصاراً لقاعدة نحوية فهدم مائة قاعدة أسهل من تحريف معنى آية،ولذلك يعد قوله عليه السلام: (من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار)[١٣] مناراً لهم))[١٤].

وقفة عند هاتين المرجعيتين تثير عدداً من التساؤلات والأجوبة مما ينتج عنه مقاربة بين المرجعيتين وأثرهما في الجواري:

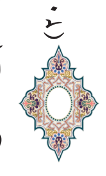
١- ماسبب العلاقة الواضحة بين الجواري وابن هشام وتأثره به دون غيره؟

الجواب عن هذا السؤال لا يخفى على ذي لب فالعلاقة لاتخرج عن مفهوم التلمذة النحوية المدرسية،والانتماء المذهبي النحوي لاسيما إذا وقفنا عند نقطة الاشتراك بين الرجلين وإن اختلف عصرهما وتباعد فنقطة الالتقاء هي (مصر) فإليها ينتمي ابن هشام إذ يقول أحد الباحثين: ((فإن مصر البلد الطيب والأم الرؤوم أبى الله إلا أن يتمّ نوره على هذا العلم فيهافوهب لها وقد عقم سواها غلاماً ذكياً ورّثه علم السابقين وأنار بصيرته لفقه كتابه المبين فكان ابن هشام المدَّخر الذي نقَّى النحو ممّا شابه من بحوث فلسفية ومصطلحات علمية تشوه جماله ونحا عن الأساليب المنطقية في توجيه قواعده كما يبدو في مؤلفات المشارقة ومن نعم الله على ابن هشام ما هُدي إليه من تخريج آيات الكتاب الكريم وفق الذوق السليم))[١٥].

ونحن علمنا سلفاً أن الجواري قد أتمَّ دراسته العليا (الماجستير والدكتوراه) في مصر وهنا حصل الانتماء الفكري المذهبي النحوي وقد ساعد على هذا المدارسة والمكوث في جامعة القاهرة لعدد من السنين.

وثمة شيء آخر يمكن عدّه عاملاً مساعداً في تأثر الجواري بابن هشام وهو عدم اتكاء الجواري على جذور نحوية مشرقية قوية تدفع عنه التأثر فضلا عن اختصاصه بالادب في الماجستير والدكتوراه.

وهكذ ارتضى الجواري لنفسه أن يدرّس طلابه مؤلفات ابن هشام بعد



عودته من مصر إلى دار المعلمين العالية في بغداد،وبمدارسة الكتابين أثرت به منهجية ابن هشام في الاستشهاد بالشواهد القرآنية وعدم معارضتها على حد زعم الجواري.

إذن فالإمام ابن هشام والتلميذ الجواري يجمعهما رحم مشترك هو (مصر) التي أصبح الجواري عضواً في مجمعها اللغوي لمدة معينة.

٢- أمّا التساؤل الثاني وهو:هل ثمة قرينة تجمع ابن هشام والمذهب السلفي في النحو؟

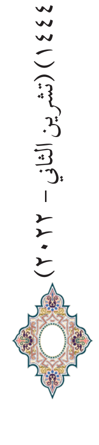
يتطلّب الجواب عن هذا التساؤل العودة إلى تأريخ النحو والتدقيق في الندية في النحو بين المغاربة،والمشارقة والتنافس على الزعامة النحوية (الصنعة النحوية)، يقول ابن خلدون: ((وصل إلينا من المغرب لهذا العهد من تأليف رجل من أهل الصناعة العربية من أهل مصر يعرف بابن هشام وظهر من علامه أنه استولى على غاية من ملكة تلك الصناعة لم تحصل إلا لسيبويه وابن جني...ودلّ أن الفضل ليس منحصراً في المتقدمين))[١٦].

((وقال العلامة يس: وليس المصنف - يعني ابن هشام- ممّن يُردُّ عليه بكلام الرضي (تـ٦٨٨هـ) فإنه كان نحوي عصره بشهادة أئمة عصره))[١٧].

وقيل بهذا الشأن: ((ابن هشام المدّخر الذي نقّى النحو مما شابه من بحوث فلسفية ومصطلحات علمية تشوه جماله ونحا عن الأساليب المنطقية في توجيه قواعده كما يبدو في مؤلفات المشارقة))[١٨].

ولعلّ هذا الاختلاف مرتبط بأمور أكثر عمقاً فمذهب المغاربة يعتمد ظاهر النص ويبتعد عن التأويل والبرهنة العقلية،بخلاف مذهب المشارقة الذي يذهب إلى التأويل إن اضطرته الحاجة ويعتمد الاستدلال العقلي في إثبات بعض القواعد.

ولقد ذهب أصحاب المذهب السلفي لا سيما ابن القيم الجوزية إلى إعادة إنتاج هذا الاختلاف بصورة أكثر تطرفاً وعمدوا إلى تكفير أصحاب المذهب الاستدلالي وجعلوا من



مصاديق هذا المذهب الجهمية، فيقول ابن القيم: ((أو تغيير حركة الاعراب وهو مسلك الجهمية وتحريف المعنى وهو المسمى تأويلاً))[١٩].

وتلتقي المرجعيتان (ابن هشام المصري ومؤلفاته) و المذهب النحوي السلفي عندما شهد الجواري المؤتمرالمشترك لمجمع اللغة العربية بالقاهرة والمجمع العلمي العراقي الذي انتظم عقده في القاهرة في شباط ١٩٦٧[٢٠] وقد تبين ذلك من قول الجواري الذي نصّه: ((ولمّا أذن لي أن أشهد المؤتمر المشترك لمجمع اللغة العربية بالقاهرة والمجمع العلمي العراقي الذي انتظم عقده في القاهرة في شباط ١٩٦٧كان مما اتحف به المؤتمر وبحث في رد شبهات يقع فيها بعض المفسرين والمعربين لآي القرآن الكريم للاستاذ الثبت المحقق الشيخ عبد الرحمن تاج وقد كان بحق واسطة العقد لأبحاث قيمة لأساتذة أجلّاء مازال عطاؤهم للمعرفة... وفيه اشارات الى مسائل في نحو العبارة القرآنية جعلت فريقا من أهل الفضل يحثني أن أقدم على خوض هذا المدى الذي أجدني أقل ممن يحق لهم أن يوغلوا فيه... وهكذا يسّر الله لي أن اتقحم هذا المجال...))[٢١].

ولا تخفى على المتأمل قرائن اتحاد المرجعيتين في المؤتمر ومن ثم أصبح سبباً مباشراً لتأليف كتاب (نحو القرآن).

٣- وثمة مرجعية يمكن عدّها ثالثة وهي دعوى الدكتور إبراهيم أنيس في كتابه (من أسرار اللغة): ((إن الشعر الذي اعتمدوا عليه لم يسعفهم إلا في بعض الأحيان فقد أمدّهم بظواهر وأساليب وقفوا منها مشدوهين حائرين فحكموا على بعضها الآخر بالشذوذ ووجوب الوقوف عتد سماعه وقد كانوا في حلٍّ من هذا لو أنَّهم اكتفوا بآيات القرآن الكريم))[٢٢].

رابعاً: قراءة في نحو القرآن:

مقدّمة المؤلف:

عندما نبدأ مع الجواري في مقدمته التي ذكر فيها عنايته بهذا الموضوع مدة من الزمن بقوله: ((هذا بحث عنيت به مدة من الزمن غير



قصيرة وقد شغل فكري وأنا أنظر في تأمل وإمعان إلى العبارة القرآنية حين أتلوها أو حين أستمع إليها))[٢٣].

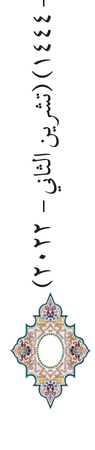
يستشف القارئ أن الهدف هو نظرة تتعدى القواعد التركيبية بل هي نظرة في جماليات النص وبهاء أسلوبه وما عساي أن أقول؟ فهذا ليس من نحو القرآن بل من جماليات النص القرآني.

وقد اتخذ الجواري من ابن هشام إماماً عندما وجده يعتمد على النصوص القرآنية في الاستشهاد وهذا يُحسب له فالأخير من أعلام النحو عُرف باعتداله ولم يجنح عن منهج سابقيه ولم يعترض على اعتماد الشاهد الشعري من السابقين فقط بل هو أكثر من الشواهد القرآنية وحاول قدر الإمكان معارضتها لاسيما إن كانت في قبال الشعر ولكن الجواري لم يستنّ بسنة إمامه في حفظ منزلة أئمة النحو وعدم التهكم والاستخفاف بهم إذ وقع في المحذور عندما تلفظ بكلمات كان الاولى به أن يتركها ويتبع المنهج الموضوعي في نقده لهم وهو القائل: ((وقد برزت من خلال ذلك ظواهر وحقائق تنبئ بتقصير النحاة عن استقصائها والوقوف عندها حين وضعوا قواعد النحو...))[٢٤].

فليت شعري أي تقصير هذا؟عندما أطالب النحوي باستنباط معنى،أو أسلوب بلاغيٍّ؟ فهذا ليس من شأنه وشغله في ذلك المقام.

إن ما رأيناه عند الجواري هنا وبعد سطور سنجد أمثاله يجعلنا نتابع أحد الباحثين حين قال: ((ومن أسباب خروج التيسير عن مساره نقدهم للنحو والنحاة مما نتج عنه بعداً عن الموضوعية وافتقاد العلمية وتجلّى هذا في حديثهم عن شخص العلماء وتهكمهم بهم واستخفافهم بفكرهم وآرائهم بعبارات ساخرة وهذا بعد عن الموضوعية في النقد....))[٢٥].

وقد مال الجواري عن الصواب حين قال: ((أو حين أعملوا القياس والاستنتاج الذي لا يقوم على أساس موضوعي...))[٢٦] في أمرين: أحدهما: ذكره اعتمادهم على الاستنتاج فالنحويون لم يعتمدوا على الاستنتاج البتة؛لأن الاستنتاج سبيل





يمضي من التعميم إلى التخصيص[٢٧] نعم يصح قوله لو قال باعتمادهم على الاستقراء فهذا الأخير سبيل يمضي من التخصيص إلى التعميم[٢٨] وهم يعترفون باعتماده في وضع القواعد[٢٩].

والآخر: وهو إعمالهم القياس على أساس غير موضوعي،ولا أدري أهذا اعتراض على المنهج؟ أو اعتراض على إعمال العقل؟ أو اعتماد القياس في غير محله؟

فإن كان اعتراضا على المنهج العلمي فلا سبيل لقبوله؛لأنهم إنما أرادوا دراسة العربية بأكملها والتي منها القرآن وقد شهد بصحة منهجهم حتى علماء الغرب أصحاب النظريات اللغوية الحديثة إذ يقول أحدهم: ((إن ما يدين به علمنا لعلم العرب ليس هو ما قدّموه لنا من اكتشافهم لنظريات مبتكرة غير ساكنة إن العلم يدين للثقافة العربية بأكثر من هذا...ولكن طرائق البحث وجمع المعرفة الوضعية والمناهج التي أدخلها العرب إلى العالم الأوربي))[٣٠].

وكذلك الاعتراض على استعمال العقل لايمكن قبوله بحال من الاحوال فالعقل حاضر في كل علوم العربية[٣١] وأيضاً اعتمادهم القياس كان لهدف وغرض دقيق مفاده: القياس على الأكثر الأشيع لكي تطرد القاعدة ويسهل تعلّمها فالغرض تعليمي بالدرجة الأولى لا علمي[٣٢].

ومن ثَمَّ لا مناص من قبول الرأي القائل بعدم تفريق أهل النحو القرآني بين النحو العلمي والنحو التعليمي في النقد والتيسير[٣٣].

ثم ذكر السبب المباشر الذي دفعه لتأليف هذا الكتاب وهو حضور مؤتمر القاهرة وقد فصّلنا فيه تحت عنوان (المرجعيات) في الصفحات السابقة.

وذكر من المفاصل المهمة هي المحاضرات التي ألقاها الشيخ عبد الرحمن تاج بخصوص شبهات يقع فيها بعض المفسرين المعربين لآي القرآن الكريم.ثم بادر إلى إلقاء محاضرة عن قدم اللغة العربية وفيها إشارات إلى مسائل في نحو العبارة القرآنية[٣٤]

وبعدها يذكر كيف أن العلماء حثوه على القيام بهذا الأمر فشرع طالباً التوفيق من الله تعالى.

وقفة عند المقدمة تنتهي بنا إلى تسجيل بعض الأمور والهنات أهمها:

١- الخلط والعشوائية.

٢- عدم تحديد الهدف بمنهجية أكاديمية دقيقة.

٣- الخلط بين المفسرين والنحويين.

٤- لم يذكر المنهج الذي اعتمده في بحثه الخطير هذا.هل هو منهج وصفي أم معياري أم تحليلي؟

٥- وصفه للنحويين لا يخلو من غلو إذ عدّهم كالمناطقة مجرّدين عن اللغة والشواهد التي هي من كلام العرب.

٦- هذا فضلاً عن اتهام النحويين بأمور ينبغي عدم ذكرها وفاءً لهم.

٧- كان ينبغي له أن يؤسس لهذا النحو تحت عنوان (معاني وأساليب النحو القرآني) كي يكون بمأمن من النقد،ويجدر به أن يبتعد عن الندية والصدام مع النحويين فمنهجه غير منهجهم فليس من أسباب فرض منهجه أن يحطّ من منهجهم ويستخفّ به.فالنحوي في زمانه كالفيلسوف صنّف الكلمات ووضع أطراً لغوية استطاع من خلالها أن يؤسس منهجه في النحو التعليمي(٣٥).

قراءة في التمهيد:

يذكر الجواري سبب دراسته (نحو القرآن)بأنها ترتبط بما يخالجه من شعور ممتزج بقناعة فكرية مستقرة ومطمئنة بأن دراسة النحو القرآني هي المفتاح الذي ينفتح به كثير من مغاليق النحو التي استعصت على كثير ممن تصدى إلى تيسيره وتهذيبه وتمهيد سبله المتوعرة(٣٦).

وهنا اعتراف واضح من الجواري أن دراسة نحو القرآن وسيلة لابد أن يعتمدعليها أصحاب التيسير لفك مغاليق النحو وتمهيد سبله المتوعرة المتشعبة.

وهي دعوى بشكل واضح إلى رفض الشواهد الشعرية وأعتقد أن هذا التصريح أثر بشكل واضح بباحثين آخرين ذهبوا أيضاً إلى تمثّل



القرآن الكريم والاحتكام إليه في بناء القواعد ومنهم الدكتور أحمد مكي الانصاري،وعبد العال سالم مكرم، وهناء في كتابها نظرية النحو القرآني في ضوء لسانيات النص.

ويُلحظ من لحن خطابه ثلاثة أمور هي: مغاليق النحو،وسبله المتوعرة المتشعبة،وتهذيبه.

أي أنه إن لم يعتمد نحو القرآن فالنحو التقليدي مغلق متشعب وغير مهذب فيصورها لنا الدكتور الجواري هنات في النحو العربي وأنه وجد الحل المناسب لإزالتها.ويعوِّل على رأي لأمين الخولي مقتنصاً وصفه للقرآن الكريم(٣٧) و اعجب من الجواري لِمَ لم يستنّ بسنة صاحبه الخولي في احترام النحويين إذ كان الأخير يصفهم بالإجتهاد والدقة في الاحكام(٣٨).

بعدها يشير الجواري إلى جمالية النص القرآني ودقته في التعبير الأدبي المؤثر البليغ،ويرى أنه الخليق بأن تكون أساليبه وتراكيبه المثال الذي يقتدى به وينحا نحوه ويهتدى به(٣٩).

وأرى أن الجواري قد سلك سبيل نحو المعاني أو معاني النحو وهذ من اختصاص أرباب البلاغة والاعجاز القرآني(٤٠).

ثم يسلك سبيلاً في الخطاب خطيرا مفاده وصفهم بما هم منه براء وينكر عليهم منهجهم ويصفهم بالشطط والعمى بقوله: ((فقد اشتطت بهم السبل وعميت عليهم المسالك فتنكبوا سبل القصد واعتمدوا في وضع قواعد النحو على ما بلغهم من كلا م العرب شعره ورجزه ومثله أو آثروا جانب المنطق فتصوروا القاعدة قبل استقراء المادة اللغوية وركبوا مركب الشطط فحاولوا أن يجعلوا للقواعد المجردة سلطاناً))(٤١).

وقفة عند هذا النص تنتهي بنا إلى عدد من الأمور:

١- لايخفى أسلوب التهجم والاستخفاف والقدح بجهود النحاة.

٢- أمور دقيقة تلحظ من لحن خطابه قوله: ((مابلغهم من كلام العرب)) وهذه العبارة توهم السامع بان منهج

النحاة يتصف بالترهل وعدم الجدية في جمع المادة اللغوية،وقوله: ((آثروا جانب المنطق)) وهذا خطأ ووهم وقع فيه الجواري فماهية القياس المنطقي هي غير ماهية القياس النحوي فالأول صوري يتكون من مقدمتين ونتيجة ضرورية في حين الثاني يشبه القياس الفقهي أو قياس أهل الكلام[٤٢] فلا نتفق معه في هذا الراي إذ فيه غلو ومجانبة للصواب.

٣- قوله: ((تصوّروا القاعدة قبل استقراء المادة اللغوية))[٤٣] أقول: الواقع ينفي ما زعمه به بدليل الشواهد الكثيرة التي يسوقونها لتأكيد القواعد ثم أنه يناقض نفسه فقبل قليل قال: اعتمدوا على ما بلغهم من كلام العرب.

٤- قوله: حكموا على آي من القرآن الكريم بخروجها عن نحو العربية[٤٤]، والذي يراه القارئ أنهم لم يخطئوا في هذا الأمر ولا داعي لاستعطاف الآخر برفع المصاحف،فهل القرآن جزء من العربية أم العربية جزء من القرآن؟ يبدو ان المتعارف أن القرآن جزء من العربية ومن ثم لا حرج إن لم يتوافق مع نزر يسير من قواعدهم فهم قد قاسوهاعلى كلام العرب ولتحقيق الاطراد وإيضاح الطريق للمتعلمين وكي لا تحدث فوضى للأمثلة أمامه استعانوا بالتأويل وهو تقدير المحذوف[٤٥] لكنهم لم يفوهوا بكلام بان هذا هو الاسلوب القرآني.

ثم يقول: ((ولو أنهم سلّمو للقرآن...))[٤٦] وقد بخس النحاة حقهم فهم قد احتجوا به وجعلوه دليلاً في استحداث القواعد مرة وفي نقضها وتفريع الأحكام مرة أخرى[٤٧].نعم قد يكون ابن هشام النموذج الواضح الذي ابتعد عن التأويل فكان مثلاً أعلى بالنسبة للجواري مع العلم أن في كتابه كثيراً من الشواهد الشعرية وكلام العرب [٤٨] ثم أن ابن هشام لا يقاس بالمتقدمين فقد استقر الدرس النحوي قبله وانتهت مرحلة الاستقراء فقياسه بالمتقدمين بعيد عن الدقة.

وقد كبر قول الجواري: ((وأصول مفتعلة مصطنعة تكاد تبعث على السخرية))[٤٩].

وما عساي أن أقول ؟فأصول





النحو قويمة دقيقة[٥٠] شاهد ذلك بقاؤها على مدى ثلاثة عشر قرناً.

ويعيد الجواري الكرة على النحويين محددا أموراً هي:

١- اعتماد النحويين على الشعر وفيه ضرورات وشواذ بقوله: ((لأن أسلوب القرآن وتركيبه مبرّأ من الضرورات والشواذ التي حفل بها الشعر))[٥١]

٢- إنهم اهملوا كثيراً من أساليب القرآن العالية الرفيعة حتى لم يستعملوها أو يحاكوها بقوله: ((وقد فرّطوا في جانب المادة القرآنية تفريطاً أدّى بالنحو إلى إهمال كثير من الأساليب القرآنية العالية الرفيعة حتى لم تعد تستعمل او تحاكى...))[٥٢].

٣- حدّدوا الأدباء وقيّدوهم بأساليب وتراكيب بقوله: ((وحدّد الادباء والمنسئين وقيّدهم بأساليب وتراكيب لم يشأ أولئك الواضعون أن يخرجوا عليها))[٥٣].

٤- يتهم النحويين ويصفهم بالشناعة وضعف الرواية للشواهد الشعرية بقوله: ((ومن أشنع سقطات النحاة أنهم كانوا مهازيل في الرواية فإن في كتب النحو كثيراً من القواعد قامت على شواهد لا يُعلم قائلها))[٥٤].

٥- وصفه بعض الشواهد بأنها أشبه بالدخيل المستكره،وان بعضها لا يستقيم له معنى ويذكر شاهد سيبويه:

دعوتُ لمّا نابني مسوراً

فلبّى فلبَّي يدي مسورِ[٥٥]

ويمكن مناقشة هذه الأمور على النحو الآتي:

مايتعلق بالأمر الأول الذي مفاده اعتماد النحويين على الشعر أنهم استنّوا بسنّة ابن عباس (٦٩هـ) عندما فسر القرآن به، ثم ان الشعر ديوان العرب وهو من أساليب اللغة الرفيعة ومن لا حرج عليهم[٥٦] ومن دقتهم إخراج الضرورات على حدة،وأظن أن هذه الدقة المتناهية في التمييز بين الأساليب والضرورات لا تقارن مع الكم الهائل من الشواهد الشعرية الواردة في كتبهم والتي نيّفت على الألف في أكثر الكتب النحوية[٥٧].

أمّا الشواذ فلا تتعلق بالشاهد



الشعري فحسب بل هناك شواهد نثرية شذّت وهي كثيرة في النحو ومن ثمّ فهذا الأمر مردود عليه.

والأمر الثاني مردود على الجواري فعدم ذكر بعض الأساليب او عدم محاكاتها لايعني إهمالها والتفريط بها بل الامر غير ذلك إذ انهم ما اقاموا النحو إلا خدمة لهذا النص الكريم فكيف يهملوه؟ أمّا إن كان يقصد بالأساليب فاعتقد أنها مهمة البلاغيين وأهل المعاني ولم يقصروا في ذلك وكتبهم شاهدة على ذلك(٥٨).

وما ذكره بشأن تحديد الأدباء بأساليب، أرى أنها مهمة النحويين وصنعتهم حتى ان الشعراء اعترفوا بذلك على لسان الفرزدق حين قال: نحن نقول وأنتم تتأولون(٥٩).

ومايتعلق برواية الشاهد وعدم نسبة بعض الشواهد عدّها الجواري من شنيع أفعال النحويين وقوله مردود عليه إذ فُرغ من هذه المسألة وعالجها المختصون بثلاثة أمور هي:

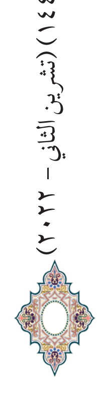
١- قلة الشواهد التي لا يعرف قائلها إذ هي خمسون فقط ولا تقارن مع آلاف الشواهد الموثوقة(٦٠).

٢- تكفي روايتها عن سيبويه وقد أجمع القوم على عدالته فهو ثبت ثقة(٦١).

٣- الابيات التي لا يعرف قائلها استشهد بها على أحكام فرعية أو إثبات رأي ولم يستشهد بها على القواعد الكلية(٦٢).

يعود الجواري بعد ذلك إلى إلصاق النحويين بالمنطق الصوري معتقداً أن ما ورد عندهم من مصطلحات الإسناد وأركان التركيب التي تتكون من مسند ومسند إليه أنها أثر منطقي وان النحويين اعتمدوه ولم يروا غيره(٦٣).وقد ردّ هذا الرأي مسبقاً، والحق أن النحويين لم يعتمدوه فحسب بل اعتمدوا التفسير الدلالي لا سيما سيبويه والرضي وغيرهم(٦٤).

ولا أدري لماذا يقوِّل الجواري النحويين مالم يروموه أو يقولوه فمن كلامه يرى أنهم أرادوا أن يحكموا على نحو القرآن بعدما انتهوا من قواعدهم إذ يجعلهم في مقام غير الذي هم



فيه،فيقول: ((ولو أننا درسنا نحو القرآن بكونه أصلا لاسبيل إلى الحكم عليه إلا بما هو عليه دون الاحتكام إلى ما هو أقل منه أصالة))[٦٥].

ولعل الدكتور مكرم واللبدي كفونا مؤونة الرد على الجواري بخصوص هذا الامر[٦٦].

والعجيب عند الجواري أنّه يؤاخذ النحويين بمناهج المفسرين والمعربين عندما يتكلفون في الاعراب أو يؤلون المعنى وأعتقد أن هذا الأمر متعلق بالمفسر أو المعرب لا النحوي فالأخير أراد أن يؤسس لمنهج تعليمي يسلكه المتعلمون وبعد ذلك يرتقون إلى تعلم المعاني أما بشأن المفسر فلابد أن تكون له أدواته النحوية والبلاغية والصرفية وغيرها يستطيع منها توجيه النصوص.

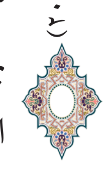
فالتفسير النحوي هو جزء يسير من أجزاء التفسير لا داعي لإحاطته بهذه الهالة المزعومة ولذلك ترى بعض المفسرين المحدثين يفرد له باباً[٦٧].

ومازال الجواري يرى القواعد النحوية كالقيود والباحثين واقعين في أسارها وأنه سوف لن يستسلم لها ولا يسلّم بها[٦٨].

أقول: إن قصد قوتها وصرامتها فلا نختلف معه فهي مبنية على وفق منهج معياري تجريدي [٦٩] وهذا سبب بقائها على مدى عصور طويلة وتنم عن اعمال العقل ودقة النظر.أما مايتعلق بالباحثين فإن أرادوا اقتفاء كلام العرب فالنحو دليلهم وان لم يرق لهم ذلك فليتابعوا انيس فريحة وغيره ممن دعا الى الخروج عن قواعد اللغة العربية الفصحى[٧٠].

أما قوله: ((ولكن موقفي منها موقف غير المستسلم لها ولا المسلّم بها على الاطلاق))[٧١] فقد ترك آثارا غيرمرضية إذ دفع الكثير من المحدثين الى ان يتجراوا على النحويين ويتهمونهم بالصنعة والسلطان منهم على سبيل المثال لا الحصر صاحب كتاب (لتحيا العربية وليسقط سيبويه)[٧٢].

وبعدما أفرط الدكتور في التهكم والسخرية والتحريض والاتهام يعتذر



قائلا: ((ولست أزعم أن ما بلغته من نتائج يهدّ بناء النحو جملة أو يقيمه على أسس غير أسسه الأولى ولكني أقرر أن كثيرا من أصول النحو ونظرياته قد قام على غير أساس))[(٧٣)].

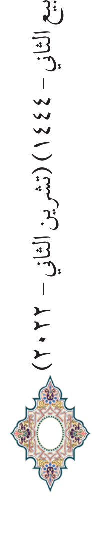
أقول: بل زعم الجواري كما أوضحنا في الصفحات السابقة ومازال يزعم حينما يقول:أن كثيرا من أصول النحو قد قام على غير أساس.

الواقع النحوي يثبت غير زعم الجواري إذ نجد الكثير قد بني على شواهد من كلام العرب ومن القرآن الكريم أما القليل الذي نعته بالكثير فهو ما يسمى بالمشكل النحوي وضعت له مؤلفات ووجّهته الوجهة الصحيحة[(٧٤)].

يعود الجواري مرة اخرى مطالبا النحوي بالوقوف على جماليات النص وترك التأويل مستخفا بالمنهج الذي الزموا به انفسهم حين وضعوا القواعد بقوله: ((ولا تهمل تلك الصورة الجميلة من التعبير أو يساء اليها بالتاويل والتقدير فيضيع معناها الحقيقي واثرها المقصود في النفوس...))[(٧٥)].

أقول: التأويل جزئية من جزئيات المنهج البصري أرادوا من استعماله اطراد القاعدة والابتعاد عن التفريع حتى يسهل على المتعلم ركوب السبيل ثم ان التأويل النحوي هو بحقيقته (تقدير)لغير المذكور من الجملة وهو لا يصل الى حد الاساءة هذا لا يعني اننا نوافق النحويين تمام الموافقة ولكنا نرى انه سبيل معتدل اذ لم يتجرأوا وينسبوا النص الى الشذوذ او القلة او الندرة ثم ان حالات التاويل النحوي في الايات القرآنية قليلة اذا ما قورنت بمواضع اخرى تتسق مع النص القرآني.

يقف بعدها صاحبنا عند الحذف ولعله في رأس هرم مسائله التي أدان بها النحويين لاسيما حذف المبتدأوحذف الفاعل وساق لهذا الامر عددا من الامثلة على سبيل الاجمال في التمهيدلم نقف عندها؛لأنه تناولها في فصول كتابه وسنقف عندها بشيء من التدقيق والتأمل.



وزبدة ماحصله منها أنه ينادي حينا بعد حين بان النحويين عزلوا المعنى عن النحو(٧٦).

قراءة في فصول الكتاب:

يتألف الكتاب من أحد عشر فصلاً وكل فصل لا يتعدى ثماني صفحات،واشتملت هذه الفصول على ظواهر من القرآن الكريم يعتقد الجواري أنها لا تتساوق مع مقررات النحو التقليدي.

- الفصل الأول: المبتدأوالخبر:

يناقش مسألة التركيب الاسنادي بين المبتدأ والخبر ويذكر مفردات النحويين بشأن تقدير المحذوف ويرى ان ماورد في القرآن من تراكيب من هذا النوع (الذي حذف منه احد الركنين) ليس به حاجة الى التقدير والتأويل بل ان التقدير يخرجها عن اسلوب التأثير في النفس والسامع(٧٧). وساق لذلك سبعة عشر نصاً قرآنياً وزاد عليها بعد سطور ستة نصوص منها:

١- ((وإن كنتم على سفرٍ ولم تجدوا كاتباً فرهانٌ مقبوضةٌ))(٧٨).

٢- ((وما كان لمؤمنٍ أن يقتل مؤمناً إلا خطأً ومن قتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبة مؤمنة...))(٧٩).

يعقب بعدها قائلاً ((لقد جرى النحاة والمعربون على تقدير المحذوف في المواضع التي مرّ سردها وما يماثلها من التراكيب؛لأن التركيب لا يستغني عن وجود الركنين كما أسلفنا قاعدة تقوم على المنطق ولاتعبأ بالأصل العلمي الذي لا يجوز له أن يفترض البحث مهما كانت... الاصرار على وجود محذوف يذهب بما قصد اليه الكلام))(٨٠).

وهنا تطلّب الامر من القارئ التعريج على كتابين من كتب النحو أحدهما: كتاب شرح الكافية للرضي في باب حذف المبتدأ أو الخبر إذ وجدته حريصاً على تقدير المحذوف وهذا من سمات المنهج التقليدي(٨١).

والآخر كتاب أوضح المسالك لابن هشام (إمام الجواري) وجدته يذكر المواضع التي يرد فيها الخبر محذوفا(٨٢) ولم ينكرعلى النحويين هذا الامر.

وأمثلة الجواري التي ذكرها لم



أجدها من شواهد النحويين هذا يعني أنهم قاسوا الامر على الكثير من كلام العرب واطردت القاعدة فيه.

وثمة قرينة خارجية يمكن الرد بها على الجواري مفادها: أن ثلاثة وعشرين من النصوص لاتشكل نسبة أمام الكم الهائل من كلام العرب الذي قاسوا عليه إذا أخذنا بنظر الاعتبار معيار الكثرة الذي اعتمده النحويون(٨٣).

أما مايتعلق بالتقدير والبعد عن القصد فهذه مهمة البلاغيين وأهل البيان والاعجاز القرآني.

الذي ألمحه من كتاب الجواري أنه كان يقتنص من كتب التفسير وكتب اعراب القرآن فهو يتتبع النصوص القرآنية كمادة اعرابية لا شواهد نحوية والدليل على ذلك نظرته السطحية الى كتب النحو وخلو حواشي كتابه من إشارات لتلك الكتب النحوية واعتقد ان في هذا فرقا كبيرا به حاجة الى اعادة نظر.

ثم اعتراضه على الفراء عندما قدّر المحذوف(٨٤) دليل عليه وليس له فالفراء عُرف باستعداده لتفريع القواعد ومع ذلك نجده يقدِّر المحذوف وما هذا إلا اعتقاد منه أنه طريق سليم.

ويتخذ من هذا الامر حجّة على الفراء وأنه الواضع لقاعدة المترافعين (المبتدأيرفع الخبر والخبر يرفع المبتدأ) حتى يسوغ له التقدير(٨٥).

أقول: ليس الفرّاء يؤكد على حاجة أحدهما إلى الآخر بل سيبويه نفسه يؤكد ذلك في باب الاسناد(٨٦).

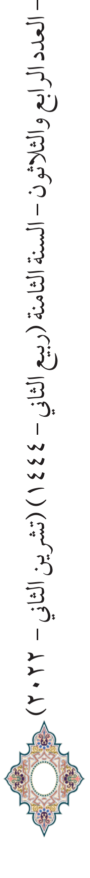
ويؤكد في خاتمة الفصل أمرين:

أحدهما: المعنى المشحون، والآخر: السياق وأنهما من طرائق التعبير الفني واعتقد أن في قوله هذا عفواً عن النحويين لأنهم اختصوا بوضع القواعد المجردة أما معرفة السياقات والمعاني فلأرباب البلاغة.

وألتمس العذر للمعربين أيضاً إذ الاعراب ليس كل المعنى بل هو معين على فهم المعنى يتضافر مع السياق والقرائن الأخرى كي يفهم المعنى(٨٧).

الفصل الثاني: الفعل والفاعل:

مازال في هذا الفصل هم



الجواري إنكار الحذف والتقدير وهو يتساوق مع الباب السابع فالفاعل أيضاً عمدة الكلام وطالما يسعى النحويون إلى تقديره.

وقد ساق الجواري عدداً من الأمثلة أراها قليلة اذا ماقيست بالقاعدة البدهية العامة المطردة وهي التي تنص على رفع الفاعل(٨٨).

ويتمسك الجواري ويركن الى الرأي الكوفي (رأي الفراء) الذي عوّل على القرآن الكريم وصرح بكثرة الامثلة القرآنية(٨٩).

أقول: لمّا وجد عند الفرّاء هذا الرأي يعني أن الأمر موجود في جزئيات النحو التقليدي وهم على علم به الا ان طبيعة المنهج البصري تختلف عن المنهج الكوفي في أنه أكثر صرامة ومعيارية(٩٠).

الفصل الثالث: المفعول:

خصص هذا الفصل للحديث عن حالات حذف المفعول به وساق ثلاثة أمثلة من القرآن منوهاً فيها إلى ان المعربين هنا اقرب الى جادة الصواب ويستشهد بقوله تعالى: ((ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم...))(٩١). اذ يذكر رأي الزمخشري الذي مفاده أن مفعول شاء محذوف وقد قدّره الزمخشري(٩٢) ومن ثم عجب منه الجواري منوها الى ان النحاة يعدون المفعول فضلة فلا يتكلفون تقديره.

اقول في هذا المقام: انه اتضح الفارق بين المعرب والنحوي فالاول المعرب المفسر لايمكن الاعتداد برايه على انه يمثل النحويين فالذي يؤخذ على الجواري هنا عده هذه الحالة من صميم الدرس النحوي وهذا ليس صحيحاً.

كان الاولى به ان يشير الى التقارب بين المقررات النحوية والنص الكريم في هكذا مسائل ولكن يبدو انها لم تات على ما يهوى ويريد.

الفصل الرابع: حذف القول:

وتابع في هذا الفصل الحديث عن الحذف اذ عده من باب الالتفات موردا عددا من الأمثلة وقد تتجاوز عدد الاصابع بقليل منها قوله تعالى: ((ويوم يعرض الذين كفروا على النار أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا واستمتعتم



بها))[٩٣].

وفي عقب هذه الأمثلة يذكر المنهج الذي ألزم النحاة به أنفسهم ولا يعفيهم بل يطالبهم بمقررات مناهج البلاغيين في العناية بالمعاني ويرى أن المعنى من عوامل استقرار القواعد النحوية قائلاً: ((لأنهم ألزموا أنفسهم باستبعاد المعاني الى ماسمّي علوم البلاغة وهي في الحق معاني النحو التي لايستقيم النحو الا بها ولا تستقر قواعده الا عليها وهذا أمر تنبه له غير واحد...ولعل أولهم الاستاذ ابراهيم مصطفى في كتابه الجليل (إحياء النحو)[٩٤].

تعدي الجواري خطوط المنطق العلمي والدقة العلمية يقتضي أن تنقد المقابل في ضوء منهجه وما الزم به نفسه[٩٥].

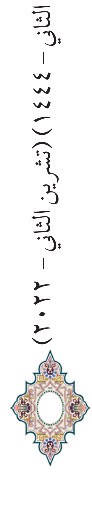
فإذا كانت نظرية الجواري يلمح فيها أنه يدعو الى العودة الى علم العربية وهذا أمر فات أوانه والواقع غيره فالدعوة اليه ضرب من المحال فكل تخصص اصبحت له صنعته وشاهد ذلك كتاب السكاكي (مفتاح العلوم) اذ نجد فيه حتى علم البلاغة قسم على علوم متعددة[٩٦].

الفصل الخامس:حروف الجر:

تحدث عن ان الاصل في حروف الجر ثباتها وعدم حذفها؛لأنها دوال على معانٍ ويرى أن النحويين قد(زعموا) حذفها لا سيما عندما استطاعوا تقديرها ووصفهم بالزعم أي بالقول بلا دليل[٩٧] والزعم كناية عن الكذب[٩٨]. وقد ساق لذلك أمثلة قرآنية بلغت ثلاثة عشر مثالاً قسم منها ورد فيه تناوب بين الحروف مثل قوله تعالى: ((حتى اذا أتوا على وادي النمل قالت نملة ياأيها النمل ادخلوا مساكنكم...))[٩٩] اذ يعجب بفطنة الزمخشري حين بين سبب المجيء بعلى هو الاستعلاء أو لأنهم قطعوا الوادي وأتوا على آخره[١٠٠].

أقول: هذه المعاني وان كانت محتملة يقبلها الجواري ويفضلها على الحذف والتقدير ولا أرى فرقاً بينهما.

والأمر الذي بدأ يستقر لدينا هو كثرة رجوعه الى الزمخشري دون غيره





فهو يعده مثالا للمفسرين والمعربين والنحويين.

وكالعادة في نهاية الفصل ذكر ان السبب هو اعتناء النحويين بالاعراب أكثر من المعنى[101].

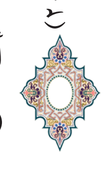
الفصل السادس: غير وسوى:

أكد الجواري على أنهما من الاسماء والنحويون يعدونهما من الادوات ويحتج عليهم بنصوص من القرآن مؤكدا اسميتها كقوله تعالى: ((فاجعل بيننا وبينك موعدا لا نخلفه نحن ولا انت مكانا سوى))[102] ويؤكد أن رأيهم مبني على الشذوذ ولم يرد من كلام العرب في دلالتها على الاستثناء الا قول الفند الزماني:

ولم يبق سوى العدوا

نِ دناهم كما دانوا[103]

وفي هذا الفصل يتفق مع الفراء الذي يرى اسميتها محتجا بقوله تعالى: ((لايستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون))[104].برفع (غير) لتكون كالنعت للقاعدين[105].



وهنا نجد الجواري قد وجد ضالته في النحو الكوفي وأظنه لا يدري أن هذا الرأي مقبول عند النحويين المتأخرين بل هو من الآراء التي رجحها الرضي على الآراء البصرية[106] فنظرة الجواري موفقة هنا وهي تتوافق مع آراء كثير من المتأخرين أما مذهب البصريين فقد اعتمد على المعنى اللغوي في دلالتها على المخالفة.

الفصل السابع: المصدر و حروفه:

يبتدئ هذا الفصل بالحديث عن المصدر وأنه صيغة كثيرة التداول واسعة المعنى ثم يعِّول على رأي مفاده:أن المصدر هو اصل الاشتقاق على اغلب الآراء[107] والعجيب هنا أنه وافق الرأي البصري ولكن هذا لا يشفع له بصحة المعلومة بل أنكر الاصوليون هذا الرأي وذهب بعضهم الى ان اصل الاشتقاق هو الجذر اللغوي[108]أو اسم المصدر[109]ومنهم من لم يقطع بالمسالة لعدم توفر الدليل[110].

على أية حال أراد الجواري ان يقول:ان المصدر يرد عاملاً على غير الصورة التي يشترطها النحاة وهي

امكان وقوع أن والفعل أو ما والفعل موقعه،قال تعالى: ((قال اذهب فمن تبعك منهم فإن جهنم جزاؤكم جزاءً موفوراً))[١١١] ولم يفته الرجوع الى الزمخشري حين قدّر العامل في (جزاء) وأنه منصوب بفعل مضمر[١١٢] يقول: ((واوضح هنا أن جزاء موفورا منصوب بجزائكم))[١١٣].

وساق عددا من الامثلة بلغت اربعة عشر مثالا من النصوص القرآنية. وفعل الشيء نفسه فقد انكر على النحويين جنوحهم الى التأويل او المجاز قائلا: ((وهذا هو ديدنهم اذ انهم يجنحون اما الى التأويل...واما على تفسيره على صورة المبالغة والمجاز...))[١١٤].

أقول: هو سبيلهم ومنهجهم ألزموا به أنفسهم لتعليم النحو لغير العرب أرادوا منه اطراد الاحكام واتساق القواعد.

الفصل الثامن: اسم الفاعل:

ناقش فيه مسألة اعمال اسم الفاعل وعدم اعماله على انه متضمن لمعنى الاسمية والفعلية ورأى انه يعمل في القرآن على غير الصورة التي وضعها النحاة اذ قال:)) وقد زعموا ان اسم الفاعل لا يعمل الا اذا دل على المعنى... ولكن الاستعمال القرآني ورد بخلاف ذلك[١١٥]، قال تعالى:((وكلبهم باسطٌ ذراعيه بالوصيد))[١١٦] يذكر ان النحاة وجهوها على سبيل الحكاية وأورد أمثلة أخرى أكّد انها تنقض رأيهم[١١٧].

ويبدو في هذا الفصل أن الجواري قد شعر بقلة شواهده القرآنية فالتمس شواهد من القراءات فأورد قراءة ((وما أنا بطاردٍ الذين آمنوا)) بالتنوين[١١٨]، وقراءة ((ومن يتوكل على الله فهو حسبه إنّ الله بالغٌ أمره))[١١٩].

عجباً للجواري يتخذ من القراءة القليلة شاهدا وهي لهجة ويترك الكثير المطّرد وما هذا الا تأثر بمنهج القرّاء،وحسبه الزمخشري ينقد اعرابه ولا يكلف نفسه عناء مناقشة النحويين من أولي النظر فيتهمه بالتناقض والتخبط بين الحين والآخر[١٢٠].





الفصل التاسع: جملة النفي:

يركز على مسألة زيادة (من) و(الباء) في خبر ليس وينتهي محتجاً ببعض النصوص القرآنية أنه يمكن ان يكون مجرورا اعتماداً على ظاهر النص[١٢١].

أسأل الجواري أولست أنت من يبحث عن المعنى؟ وهاهم النحويون قالوا به فقالوا مجرور لفظاً منصوب محلا يحرصون على اتساق القواعد وهذا منهجهم ولاداعي للتفريع في هذه المسائل اليسيرة.

الفصل العاشر:أساليب قرآنية:

ذكر هنا عددا من الايات لأساليب قرآنية فيها جمالية التعبير كقوله تعالى: ((ياقوم مالي ادعوكم الى النجاة وتدعونني الى النار))[١٢٢] ويتهم النحويين بأنهم قد خانهم الحس والذوق اللغوي فالتمسوا في التاويل وسيلة[١٢٣].

وثمة شيء فاجأنا به الجواري جعلنا نشك في نواياه تجاه الفصحى وهو ان هناك كلمات لم يوجهها النحاة التوجيه الصحيح فكأنما فرّت الى اللهجات العامية المصرية والجنوبية العراقية، فهل هذا يعني دعوة الى العامية بصورة غير مباشرة؟

الفصل الحادي عشر: جملة الحال:

يذكر مجيء جملة الحال في القرآن على غير قول النحويين بأن تكون ماضية غير مسبوقة بقد كقوله تعالى: ((الذين قالوا لاخوانهم وقعدوا لو أطاعونا ما قتلوا))[١٢٤] يقول الزمخشري أي قالوا وقد قعدوا ويرد الامر الى الصناعة النحوية.

والعجيب اننا نجد الجواري يتصالح مع الزمخشري في الفصل الاخير اذ يطري عليه زاعما انه احسن التوجيه وبلغ غاية الاصابة[١٢٥] عندما فسر قوله تعالى: ((وإذ أخذنا ميثاقكم لاتسفكون دماءكم ولا تخرجون انفسكم من دياركم))[١٢٦] بأنه إخبار في معنى النهي.

وكأن الجواري قد أحرج وأراد حسن التخلص فقال: ((ولولا ان الزمخشري معرّق في فهم الاساليب عميق في ذوقها وفي التمييز لما ألفيناه يصيب غاية



المعنى ومرماه))[١٢٧].

ثم يختم بهذا الفصل بقوله: ((ويزيح عن العربية عقاباً صنعها قصور الفهم وضيق الأفق عند كثير ممن أسسوا وأحكموا مغاليقها))[١٢٨].

ثم يؤكد أن ماوضعه هو أساس لدراسات قادمة بعده[١٢٩] وفي تصريحه الاخير هذا يحث الدارسين لاقتفاء أثره ولا أدري ماذا سيجدون غير النزر اليسير الذي تبجّح به وتهكم واستخف من رهبان العلم وأساطين اللغة في كتيبه هذا الذي بين ايدينا؟ غفر الله له.

الخاتمة والنتائج:

بعون الله انتهت القراءة الى النتائج الآتية:

١- كان لمرجعيات الجواري الفكرية والمذهبية والجهوية الأثر الواضح في كتابه هذا.

٢- المسائل التي أوردها الجواري ليست من كبريات المسائل النحوية بل هي مسائل فرعية يحدث فيها الخلاف حتى في الشعر أحياناً.

٣- للجواري آراء غير دقيقة اعتمد عليها في نقد النحويين غير الموضوعي لاسيما في باب المصدر وحروفه فهو يصرح بانه اصل الاشتقاق وهذا امر مختلف فيه الى يومنا هذا.

٤- التزم النحويون في حدود علمهم (النحو) وطالبهم الجواري بغيره كالتفسير والبلاغة وشتان بينهما.

٥- أنكر التأويل والحق أن التأويل الملتزم المنضبط لاسيما النحوي مستساغ لا يمكن رده فهو غير مخل بالنص القرآني.

* وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين وعليه قصد السبيل *



الهوامش:

١- ينظر: الدكتور أحمد الستار الجواري وإسهاماته في خدمة اللغةالعربية، مقالة للدكتور ابراهيم خليل علاف، ٢٠٠٨م على شبكة الأنترنيت.

٢- ينظر:المصدر نفسه.

٣- مجلة الكارينيا الثقافية منشورة على شبكة الانترنيت.

٤- ينظر: المصدر نفسه.

٥- ينظر: المصدر نفسه.

٦- نحو التيسير: الجواري:٣.

٧- المصدر نفسه: ١٢-١٣.

٨- وقفة في كتاب نحو التيسير للاستاذ الجواري: سهى كناوي، بحث منشور في مجلة جامعة ذي قار، عدد٤، ٢٠١٣.

٩- المصدر نفسه.

١٠- نحو القرآن:الجواري:٣.المقدمة.

١١- المذهب السلفي ابن قيم الجوزية وشيخه ابن تيمية:في النحو واللغة: عبد الفتاح الحموز:بحث منشورفي مجلة مؤتة العدد الاول ١٩٨٦م.

١٢- المصدر نفسه.

١٣- صحيح البخاري:١/ ٩٤.

١٤- الصواعق المرسلة:ابن القيم: ٤٣٨.

١٥- ابن هشام وأثره في النحو العربي: يوسف الضبع:٢٣٩.

١٦- مقدمة ابن خلدون:٨٩.

١٧- المصدر السابق:٢٣٧.

١٨- المصدر نفسه:٢٣٩.

١٩- المذهب السلفي: بحث منشور.

٢٠- ينظر: نحو القرآن:٤.

٢١- المصدر نفسه:٥.

٢٢- من أسرار اللغة:ابراهيم أنيس: ٨٦، وقراءة في كتاب نظرية النحو القرآني:محمد حسن عوادبحث.

٢٣- نحو القرآن:٣.

٢٤- نحو القرآن: ٣.

٢٥- تيسير النحو بين الجدوى والخروج على واقع اللغة:علا بنت ياسين:١٤٣، رسالة ماجستير، جامعة الملك عبد العزيز ٢٠٠٩م.

٢٦- المصدر السابق:٤.

٢٧- ينظر:مقدمة لتأريخ الفكر العلمي في الاسلام:احمد سعيدان:٢٧.

٢٨- ينظر:المصدر نفسه:٢٧.

٢٩- ينظر: تقويم الفكر النحوي:علي ابو المكارم:٩٨.

٣٠- مناهج البحث عند مفكري الاسلام كسامي النشار: ٢٧٧،



وينظر:حول منهج التعامل مع التراث:٦٦.

٣١- ينظر:بنية العقل العربي: محمد عابد الجابري:٧٦.

٣٢- ينظر: موضوعات في نظرية النحو العربي:عبد الامير زاهد:٤٥-٤٨.

٣٣- تيسير النحو بين الجدوى والخروج على واقع اللغة:٣٤.

٣٤- ينظر: نحو القرآن:٥.

٣٥- ينظر: تقويم الفكر النحوي:٨٩-٩١.

٣٦- ينظر: نحو القرآن:٦.

٣٧- ينظر: المصدر نفسه:٦.

٣٨- ينظر: الاجتهاد في النحو العربي: أمين الخولي: المقدمة.

٣٩- ينظر: نحو القرآن:٧.

٤٠- الاطلاع على كتاب دلائل الاعجاز: للجرجاني، واعجاز القرآن: للباقلاني مثلاً.

٤١- ينظر: المصدر السابق:٧.

٤٢- ينظر: الخصائص:ابن جني: ١/ ٩٠.

٤٣- ينظر: نحو القرآن:٧.

٤٤- ينظر: المصدر نفسه:٧.

٤٥- ينظر: اصول التفكير النحوي: علي ابو المكارم:٩١.

٤٦- ينظر: نحو القرآن:٧.

٤٧- الاطلاع على كتابي اثر القران والقراءات في النحو العربي للبدي، والقران واثره في النحو لمكرم.

٤٨- الاطلاع على كتاب مغني اللبيب، وشذور الذهب، وقطر الندى، وأوضح المسالك للحاظ الشواهد القرآنية.

٤٩- ينظر:نحو القرآن:٨.

٥٠- ينظر: اصول التفكير النحوي:١٣٣.

٥١- نحو القران:٩.

٥٢- المصدر نفسه:٩.

٥٣- المصدر نفسه:٩.

٥٤- المصدر نفسه:٩.

٥٥- البيت قاله اعرابي من بني اسد.

٥٦- ينظر:قيمة الشاهد الشعري:١٢٥.

٥٧- ضرائر الشعر:ابن عصفور: ١٢١، وفصول في فقه العربية:١٦٣.

٥٨- الاطلاع على كتب البلاغة يؤكد ماذكرناه.

٥٩- ينظر:قيمة الشاهد الشعري:١٦٦.

٦٠- ينظر:اسطورة الابيات الخمسين: ٣٢، وقيمة الشاهد الشعري: ١٠١، الاحتجاج بالشعر في اللغة:٦٦.



٦١- ينظر:فصول في فقه العربية:٧٨.
٦٢- ينظر:اصول التفكير النحوي: ١٣٣.
٦٣- ينظر: نحو القرآن:٩-١٠.
٦٤- ينظر: الظواهر اللغوية في التراث النحوي:٢٤-٣٠.
٦٥- ينظر: المصدر السابق:١٠.
٦٦- ينظر:كتابا اثر القران والقراءات في النحو للبدي، والقران واثره في النحو لمكرم.
٦٧- ينظر:تفسير القرآن الكريم: مصطفى الخميني: ٥٢.
٦٨- ينظر: نحو القرآن: ١٢.
٦٩- ينظر: المناهج اللغوية والادبية: هادي نهر:٣٣.
٧٠- أنيس فريحة اديب وصحافي الف كتاب العربية بين العامية والفصحى.
٧١- ينظر: نحو القرآن:١٢.
٧٢- كتاب لتحيا العربية وليسقط سيبويه أفه شريف الشوباشي وطبع طبعات كثيرة.
٧٣- ينظر: المصدر السابق:١٢.
٧٤- ينظر: شرح الابيات المشكلة:٢٢.
٧٥- ينظر: نحو القرآن:١٣.
٧٦- ينظر: المصدر نفسه:١٤.
٧٧- ينظر: نحو القرآن:١٨.
٧٨- البقرة:٢٨٣.
٧٩- النساء:٨١.
٨٠- نحو القرآن:٢١.
٨١- ينظر: شرح الرضي:١/ ٢٧٢-٢٩٠.
٨٢- ينظر: اوضح المسالك: ١/ ١٩٣-١٩٧.
٨٣- ينظر:الرواية والاستشهاد في النحو: محمد عيد: ٦٩-٧٥.
٨٤- ينظر:نحو القرآن:٢١.
٨٥- ينظر: نحو القرآن:٢٢.
٨٦- ينظر: كتاب سيبويه:١/ ٢٣.
٨٧- ينظر: العربية معناها ومبناها: تمام حسان:١٩١-٢٤٤.
٨٨- ينظر: أثر القرآن والقراءات في النحو: سمير اللبدي:١٩٤-٢٣٣.
٨٩- ينظر: معاني القرآن:٣٢٨.
٩٠- ينظر: مدرسة الكوفة: ٤٣-٦٥، والدرس النحوي في بغداد:١١-١٧.
٩١- البقرة:٢٠.
٩٢- ينظر: الكشاف: الزمخشري:١/ ٤٣.
٩٣- الاحقاف:٢٠.
٩٤- احدى مرجعيات الجواري

ولاسيما في كتاب تيسير النحو.ولعله سار على خطاه.

٩٥- ينظر: النص والاجتهاد: شرف الدين:١٢٣.

٩٦- وقفة عند كتاب مفتاح العلوم للسكلكي حيث قسم العلوم.

٩٧- ينظر: التعريفات:الجرجاني:٢٣.

٩٨- ينظر: مسائل نحوية في غير كتب النحو: كاظم داخل:٥٧.

٩٩- النمل:١٨.

١٠٠- ينظر: الكشاف:٣/ ١٣٧.

١٠١- ينظر: نحو القرآن:٦٠.

١٠٢- طه:٥٨.

١٠٣- شرح الحماسة:١/ ٣٥.

١٠٤- النساء ٩٦.

١٠٥- ينظر: نحو القرآن:٦٣.

١٠٦- ينظر: الآراء الكوفية التي رجحها الرضي في شرح الكافية:الهيتي:٢-٤٥.

١٠٧- ينظر: المصدر السابق:٦٨.

١٠٨- ينظر: دروس في علم الاصول: محمد باقر الصدر:١٨٩.

١٠٩- ينظر:الذخر في علم الاصول: الاردبيلي:٦٦-٧٠.

١١٠- ينظر: الرافد في علم الاصول:٤٧.

١١١- الاسراء:٦٣.

١١٢- ينظر: الكشاف:٢/ ٣٦٦.

١١٣- نحو القرآن:٦٩.

١١٤- المصدر نفسه:٧٠.

١١٥- ينظر: المصدر نفسه:٧٧.

١١٦- الكهف:١٨.

١١٧- ينظر: نحو القرآن:٧٧.

١١٨- الكشاف:٢/ ٢١٤.

١١٩- المصدر نفسه:٢/ ٢١٤.

١٢٠- ينظر: نحو القرآن:٨٢.

١٢١- ينظر: المصدر نفسه:٩٢.

١٢٢- غافر:٤١.

١٢٣- ينظر: نحو القرآن:٩٤.

١٢٤- ال عمران:١٦٨.

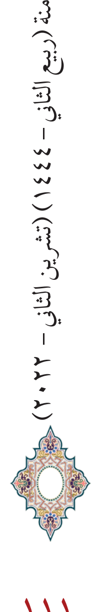
١٢٥- ينظر:المصدر نفسه:١٠٠.

١٢٦- البقرة:٨٤.

١٢٧- نحو القرآن:١٠١.

١٢٨- المصدر نفسه:١٠٢.

١٢٩- المصدر نفسه:١٠٣.





المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.

١- ابن هشام وأثره في النحو العربي: د. يوسف عبد الرحمن الضبع، ط١، دار الحديث، القاهرة-مصر، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

٢- أثر اللقرآن والقراءات في النحو العربي: د. محمد سمير اللبدي: ١، الكويت، ١٣٣٨هـ -١٩٧٨م.

٣- الاجتهاد في النحو العربي: أمين الخولي، ط١، بيروت - لبنان، د.ت.

٤- الاحتجاج بالشعر في اللغة الواقع ودلالته: د. محمد حسن جبل، دار الفكر العربي، القاهرة - مصر، د.ت.

٥- أصول التفكير النحوي: د. علي ابو المكارم، الجامعة الليبية، ١٣٩٣هـ- ١٩٧٣م.

٦- أوضح المسالك الى ألفية ابن مالك: جمال الدين بن يوسف بن أحمد بن هشام (ت ٧٦١هـ)، تحـ: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الطلائع، ٢٠٠٩م.

٧- بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفةفي الثقافة العربية:د. محمد عابد الجابري، ط١، بيروت- لبنان، ٢٠٠١م.

٨- تقويم الفكر النحوي: د. علي أبو المكارم، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٥م.

٩- تفسير القرآن الكريم: مصطفى الخميني، مطبعة مؤسسة العروج، ايران، ١٤١٨هـ.

١٠- حول منهج التعامل مع التراث: مؤسسة البلاغ، مطبعة الستارة، ايران، ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م.

١١- الخصائص: أبو الفتح عثمان ابن جني(ت٣٩٢هـ)، تحـ: الشربيني شريدة، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٨هـ -٢٠٠٧م.

١٢- الدرس النحوي في بغداد: د.مهدي المخزومي، بيروت- لبنان، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

١٣- دروس في علم الاصول: محمد باقر الصدر، ط٢، مطبعة اسماعيليان، ١٤٠٨هـ.

١٤- دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني(ت٤٧٤هـ)، تحـ: محمود محمد



شاكر، مطبعة المدني، مصر، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.
١٥- الذخر في علم الاصول: احمد الاردبيلي، مطبعة النجف، د.ت.
١٦- الرافد في علم الاصول: السيد علي الحسيني السيستاني، ط١، بيروت - لبنان، د.ت.
١٧- الرواية والاستشهاد في النحو: د. محمد عيد، ط١، الكويت، د.ت.
١٨- شرح الابيات المشكلة، ابن ياس، القاهرة، د.ت.
١٩- شرح ديوان الحماسة: أبو علي أحمد بن محمد المرزوقي (ت٤٢١هـ)، نشره أحمد أمين، وعبد السلام هارون، ط١، القاهرة، ١٣٧٢هـ-١٩٥٣م.
٢٠- شرح الرضي على كافية ابن الحاجب: محمدبن الحسن الرضي الاستراباذي (ت٦٨٨هـ)، تحـ: يوسف حسن عمر، مؤسسة الصادق، مطبعة الستارة، ايران، د.ت.
٢١- صحيح البخاري: ابو عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري (ت٢٥٦هـ)، تقديم: أحمد محمد شاكر، دار الجيل، بيروت، د.ت.
٢٢- الصواعق المرسلة: ابن القيم الجوزية، مصر، د.ت.
٢٣- ضرائر الشعر: ابو الحسن علي بن مؤمن الحضرمي الاشبيلي (ت٦٦٩هـ)، تحـ: ابراهيم حميد، دار الاندلس، ١٩٨٠م.
٢٤- الظواهر اللغوية في التراث النحوي: د. علي ابو المكارم، ط١، القاهرة مصر، د.ت.
٢٥- العربية معناها ومبناها: د.تمام حسان، ط٢، القاهرة، ٢٠٠٤.
٢٦- فصول في فقه العربية: د. رمضان عبد التواب، ط٧، القاهرة، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.
٢٧- كتاب سيبويه: ابو بشر عمر بن عثمان بن قنبر (ت١٨٠هـ)، تحـ: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٦م.
٢٨- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الاقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت٥٣٨هـ)، دار المعرفة،





بيروت- لبنان، د.ت.

٢٩- مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو: د. مهدي المخزومي، ط٣، دار الرائد العربي، بيروت- لبنان، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

٣٠- مسائل نحوية في غير كتب النحو:كاظم داخل جبير، ط١، دار نيبور للطباعة والنشر، العراق، ٢٠١٦م.

٣١- مقدمة ابن خلدون:عبد الرحمن بن خلدون، تحـ:محمد محمد تامر، القاهرة، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

٣٢- مقدمة لتأريخ الفكر العلمي في الاسلام:د. احمد سعيدان، الكويت، ١٤٠٩هـ-١٩٨٠م.

٣٣- مناهج البحث عند مفكري الاسلام: سامي النشار، ط١، القاهرة، مصر، د.ت.

٣٤- المناهج اللغوية والادبية:د. هادي نهر، بغداد - العراق، د.ت.

٣٥- من أسرار اللغة: د. ابراهيم أنيس، القاهرة، ٢٠٠١م.

٣٦- موضوعات في نظرية النحو العربي: زهير غازي زاهد، ط١، قم- ايران، ١٤٣٤هـ.

٣٧- نحو التيسير:د. أحمد عبد الستار الجواري، ط١، بغداد، ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م.

٣٨- نحو القرآن:د. أحمد عبد الستار الجواري، بغداد، ١٣٩٤هـ-١٩٧٤م.

٣٩- النص والاجتهاد:محمد حسين شرف الدين الموسوي، ط١، طهران- ايران، د.ت.

- الرسائل والأطاريح:

١- الآراء الكوفية التي رجحها الرضي في شرح الكافية:محمد جاسم معروف الهيتي(رسالة ماجستير)، اشراف، د. طه الزيني، كلية اللغة العربية، جامعة الازهر(١٩٧٧م).

٢- تيسير النحو بين الجدوى والخروج على واقع اللغة: علا بنت ياسين، رسالة ماجستير، جامعة الملك عبد العزيز:٢٠٠٩م.

٣- قيمة الشاهد الشعري في النحو العربي:فيصل ابراهيم رشيد صفا، (رسالة ماجستير)، اشراف:د. عبد الحميد طلب، كلية الآداب والتربية،



جامعة الكويت، ١٩٧٩م.

- الأبحاث:

١- أسطورة الأبيات الخمسين: رمضان عبد التواب، بحث منشور في مجلة المجمع العلمي بدمشق، المجلد٤٩، ١٩٧٤م.

٢- المذهب السلفي ابن القيم الجوزية وشيخه ابن تيمية في النحو واللغة: عبد الفتاح الحموز، (بحث منشور في مجلة مؤتة، العدد الاول، ١٩٨٦م.

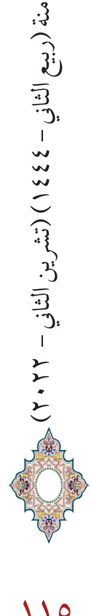
٣- قراءة في كتاب نظرية النحو القرآني للدكتور أحمد مكي الانصاري، د.محمد حسن عواد، بحث منشور في المجلة الاردنية في الدراسات الاسلامية، العدد١/ أ، ١٤٣٣هـ-٢٠١١م.

٤- وقفة في كتاب نحو التيسير للاستاذ الجواري: سهى كناوي، بحث منشور في مجلة جامعة ذي قار، العدد٤، ٢٠١٣م.

- المقالات على شبكة الانترنيت:

١- الدكتور أحمد عبد الستار الجواري واسهاماته في خدمة العربية، مقالة للدكتور ابراهيم خليل علاف، ٢٠٠٨م.\wikipedia.org\wiki

٢- مجلة الكاردينيا الثقافية منشورة على شبكة الانترنيت. http;\\agardnia.com





صورة الرسول في المنظور الشعري والنثري عند الشيخ الدكتور أحمد الوائلي

أ.د. أنوار سعيد جواد / جامعة بغداد

أ.م.د. بشرى حنون محسن / جامعة كربلاء

The image of the Messenger (peace be upon him and his family and grant them) in the poetic and prose perspective Of Sheikh Dr. Ahmed Al-Waeli

Prof. Dr. Anwar Saeed Jawad
University of Baghdad

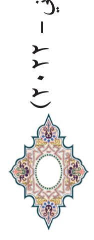
Asst prof. Dr Bushra Hannoun Mohsen
University of Karbala





ملخص البحث

لم يكن الحديث عن صورة الرسول صلى الله عليه وآله بالشيء الجديد في تراثنا الأدبي العربي، فقد كان صلى الله عليه وآله موضع اهتمام الأنام من يوم مولده إلى يوم يبعث حيا، لما امتلكه من شخصية صنعها الباري عز وجل ومنحها من أبعاد الكمال الذاتي والمعنوي، وهذا مما لا يخفى على القارئ أو المتتبع لسيرته صلى الله عليه وآله ، هذه الشخصية بمزاياها الفريدة كانت موضع اهتمام القرآن الكريم فقد وردت الآيات الكريمات لترسم بعض ملامحها الخالدة. إلى جانب الشعر والأدب بشكل عام. وهي جميعها ترسم صورة الجمال والكمال بشقيه المادي والمعنوي، فقد كانت صورته صلى الله عليه وآله حاضرة في أذهان الشعراء والأدباء ومخيلتهم على مدى العصور والأزمنة، وقد جاء هذا البحث ليقف عند ملامح صورته الشريفة من خلال الوقوف عند تراث الشيخ الدكتور احمد الوائلي لما تمثله هذه الشخصية وما تتميز به من الجمع بين الموهبة الشعرية في قرض الشعر ونظمه وبين الخطابة الحسينية التي برع فيها واشتهر بها. فكان هذا البحث على قسمين، يتناول الأول صورته صلى الله عليه وآله المادية من خلال الشعر والنثر، والثاني صورته صلى الله عليه وآله وملامحه المعنوية من خلال الشعر و المنبر الحسيني والخطابة، فضلا عما تمتع به صلى الله عليه وآله من صفات خاصة به . كل ذلك حاول البحث الوقوف عنده والكشف عن ملامحه ليصل بذلك إلى حقيقة مفادها إن إدراك الوائلي لعظمة شخصية الرسول صلى الله عليه وآله جعله يكشف حالة الصراع الناتج عن الإحساس بالنقص والضياع التي يعيشها المجتمع مقابل الشخصية الكاملة للرسول صلى الله عليه وآله ، الأمر الذي جعله يكشف عن صور يسعى إلى التمسك بها واللجوء إليها للوصول إلى حالة من الاستقرار النفسي والتوازن الذاتي. ومن هنا فقد ركّزت الأشعار على شخصية النبيّ بوصفه النموذج الذي يقتدي به غيره ، وعلى أسلوبه في إنجاز ما كُلّف به من دعوةٍ إلى الحق.





Abstract

Talking about the image of the Messenger (may God's prayers and peace be upon him and his family) was not something new in our Arab literary heritage. He (PBUH) was the subject of people's attention from the day he was born until the day he was resurrected because he possessed a personality made by Allah, endowed with dimensions of personal and moral perfection. This is something that is not hidden from the reader or follower of his biography (PBUH). This personality, with its unique characteristics, was the subject of interest in the Holy Qur'an, as the noble verses were received to paint some of its immortal features. This personality was also the interest of poetry and literature in general. They all paint for us the image of beauty and perfection, both material and moral. His image (PBUH) was present in the minds and imaginations of poets and writers throughout the ages and times. This research came to stand on the features of his honorable image by standing at the heritage of Sheikh Dr. Ahmed Al-Waeli for what this character represents and what is distinguished by him in combining poetic talent in loaning poetry and organizing it with the Husseini rhetoric in which he excelled and became famous.



This research was divided into two parts, the first deals with his physical image (PBUH) through poetry and prose, and the second is his image (PBUH) and his spiritual features through poetry, the Husseini pulpit and rhetoric. In addition to the characteristics that he (PBUH) enjoyed. All of this, the research tried to stand with him and reveal his features, in order to reach the fact that Al-Waeli's awareness of the greatness of the personality of the Messenger (PBUH) made him reveal the state of conflict resulting from the sense of inferiority and loss experienced by the society versus the complete personality of the Messenger (PBUH). This made him reveal images that he seeks to adhere to and resort to to reach a state of psychological stability and self-balance. Hence, the poems focused on the personality of the Prophet as a model for others to emulate, and on his method of accomplishing the call to truth he was entrusted with.

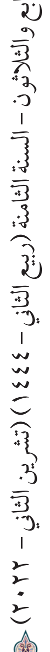


المقدمة:

فمـــزاياك يعرف الدَّهر فيـــها
أنَّها ذِروة الـكمالِ المُتاح
وسجاياك مفعماتٌ بطهرِ
في وضوح ما احتاج للإيضاح

لم يكن الحديث عن صورة الرسول ﷺ بالشيء الجديد في تراثنا الأدبي العربي، فقد كان ﷺ موضع اهتمام الأنام من يوم مولده إلى يوم يبعث حيا، لما امتلكه من شخصية صنعها الباري عز وجل ومنحها من أبعاد الكمال الذاتي والمعنوي، وهذا مما لا يخفى على القارئ أو المتتبع لسيرته ﷺ ، هذه الشخصية بمزاياها الفريدة كانت موضع اهتمام القرآن الكريم فقد وردت الآيات الكريمات لترسم بعض ملامحها الخالدة. إلى جانب الشعر والأدب بشكل عام. وهي جميعها ترسم صورة الجمال والكمال بشقيه المادي والمعنوي، فقد كانت صورته ﷺ حاضرة في أذهان الشعراء والأدباء ومخيلتهم على مدى العصور والأزمنة، والمتتبع لكتب السيرة النبوية وكتب الطبقات والتراجم يلحظ ذلك، ولاسيما أشعار صدر الإسلام.

غير ان ما يعني هذا البحث هو تتبع ملامح صورته الشريفة من خلال الوقوف عند تراث الشيخ الدكتور احمد الوائلي لما تمثله هذه الشخصية وما تتميز به من الجمع بين الموهبة الشعرية في قرض الشعر ونظمه وبين الخطابة الحسينية التي برع فيها واشتهر بها. إلى جانب كونه من الشعراء المحدثين، برزت أهمية التعبير بالصورة، بوصفها واحدة من الوسائل التي تتبدى من خلالها مقدرة الشعراء، نتيجة لذلك انبرى غير دارس لدراسة الصورة الشعرية، تنظيراً وتطبيقاً، ووقف على مصادرها وعناصرها وأنماطها، وعلى الرغم من الأهمية الكبيرة التي تنطوي عليها تلك الدراسات، إلا إن أحدا لم يتصد إلى دراسة مصادر الصورة وحدها، مقتفياً علاقتها بذات الشاعر. ومن هنا تبرز أهمية هذا البحث، فليس متابعة الذات من المهام اليسيرة، ولا اكتشاف العلاقة بين مصدر الصور وذات الشاعر من خلال النماذج مهمة



يسيرة أيضا. فكان هذا البحث على قسمين، يتناول الأول صورته ﷺ المادية من خلال الشعر والنثر، والثاني صورته ﷺ وملامحه المعنوية من خلال المنبر الحسيني والخطابة.

القسم الأول:

صورته ﷺ المادية في المنظور الشعري والنثري:

قارئ ديوان الشيخ الدكتور أحمد الوائلي (رحمه الله) يلحظ انه لم يخصص للرسول ﷺ ولمدحه سوى قصيدتين هما (دعاء عند الرسول الكريم ﷺ)[١] و(في رحاب الرسول ﷺ)[٢] لكن شخص الرسول ﷺ كان حاضرا في معظم قصائده التي تناولت أهل البيت (عليهم السلام) لما يمثلونه من الامتداد الحقيقي لهذه الشخصية العظيمة، فهم ترجمان لها رسمت ملامح شخصياتهم من مداد شخصيته، لهذا يمكن القول إن كل سمة من سمات شخصية آل البيت سواء كانت مادية أو معنوية إنما هي تمثل جزءا من الشخصية الأسمى والأكمل والأوضح وهي شخصية الرسول الأعظم محمد ﷺ.

ولما كان الوائلي ابن بيئة النجف التي عُرفت واشتهرت بالشعر لاسيما في المناسبات والمحافل الدينية التي كانت تقام في منتدياتها الشعرية ومجالسها العامة والخاصة، فكان من الطبيعي أن يتأثر بهذه الأجواء وان ((يقرأ شعر مجموعة من الشعراء المتقدمين مثل شعراء العصر الجاهلي جميعا، وشعر بعض شعراء العصور اللاحقة))[٣] وان يحفظ لهم، وكان من الطبيعي أن يتأثر بهم وبنتاجهم الشعري من حيث الأسلوب والصياغة فضلا عن الصورة الشعرية والفنية، وهذا ما نستطيع ان نلمسه في رسمه لملامح صورة الرسول ﷺ المادية؛ ذلك أن الصورة قد تكون عبارةً حقيقية الاستعمال وتخلو من المجاز والوجوه البلاغية الأخرى[٤]، وهذا ما ذكره الدكتور محمد غنيمي هلال، إذ يقول: ((فقد تكون العبارات حقيقية الاستعمال وتكون حقيقية التصوير دالةً على خيال خصب))[٥] فإذا كان شعراء عصر الدعوة الإسلامية قد وصفوا



الرسول ﷺ بالأبيض والأغر والأزهر وشبهّوه بالبدر، كما في قول عم الرسول ﷺ أبي طالب:

"وأبيض يستسقى الغمام بوجهه
ثِمال اليتامى عصمة للأرامل"[٦]

وبذلك يعد أبو طالب قد فتح (باب الحديث عن محمد ﷺ وصفاته وطبيعة العلاقة به)[٧].

أما الشاعر قطن بن حارثة فقد رسم صورته ﷺ من خلال تشبيهه بالأغر وبالبدر، وذلك في قوله:

"أغرَّ كأنَّ البدر سِنَّةُ وجهه
إذا ما بدا للناسِ في حلل العُصَب"[٨]

أما كعب بن مالك فقد وصفه بالأزهر، وهذا ما نقرأه في قوله:

"ومَوَاعظ من ربنا تهدي بها
بلسانِ أزهرَ طيب الأثواب"[٩]

وذهب حسان بن ثابت إلى أبعد من ذلك عندما شبهه ﷺ بالبدر (وبارك بصورته وبالضياء الذي ينبعث منها)[١٠] وذلك في قوله:

"مبارك كضياء البدر صُورَتُهُ
مَا قال كان قضاءً غَيْرَ مَرْدود"[١١]

وغير ذلك من ملامح صورته ﷺ الشخصية التي حاول الشعراء أن يقفوا عندها ويرسموها[١٢]. ويبدو إن كل ذلك وغيره قد اطلع عليه الشيخ الوائلي وقرأه وتأثر به وأدرك أنها جميعا تعبّر عن صفة واحدة هي صفة (النور) الذي علا وجهه الكريم ﷺ فضلا عن نور رسالته، فهو النور كيانا و شكلا، فهذا ما نقرؤه في ديوانه وعلى وجه الخصوص قصيدته المعنونة (إلى كعبة الغراء)[١٣] حيث يشير إلى نور وجه الرسول ﷺ ونور الوحي والرسالة الذي أحاط به وتغشاه، فهو بين نورين:

"وتشتار من نورين وجه محمد
ووحي تغشاه، فأيّ ثنائي "[١٤]

هذا النور الذي تجلى بوجهه ﷺ تكشف عنه أسارير محياه الخالدة على مر الأزمان والعصور:

"يا أسارير من محيا أبي الزّهـــ
ـــراءِ عاشت على الزمان المديد"[١٥]

وفي نص ثالث أيضاً يشير الشيخ الوائلي إلى صفة النور التي ارتسمت على صورة الرسول ﷺ فهو السناء الذي



يستهدى به وهو النور الذي يبدد الظلمة ففي قصيدته (في رحاب الرسول ﷺ) [١٦] يتضرع الوائلي بقوله:

"سماحاً أبا الزَّهراء أن جئت أجتلي
سنــاك واســتهــدي الجلالَ واطلب
إذا لــم تؤمل فيــضَ نورك ظلــمتي
فمن أين يرجو جلوة النُّور غيهب"[١٧]

هذا النور الذي ملأ وجهه الكريم ﷺ ارتبط بنور الرسالة ونور النبوة والقرآن، فكان بذلك مركز الاشعاع المادي والروحي الذي يجذب إليه كل مَنْ يبحث عن الحقيقة والحكمة، ومَنْ يتيه في عالم الضلالة والظلمة:

"عهدتك والقرآن نور وحكمة
يشد إليه التائهين ويجذب"[١٨]

لذا نلحظه دائم التمسك بهذا النور فبه يسترشد إلى الهداية وطريق الحق، وبه تستطاب الحياة وتعذب، لقد سعى الشيخ الوائلي إلى نهج أسلوب متميز و متفرد في تشكيل صوره وذلك من خلال رسم لوحة شعرية تكون داخلة في علاقة وثيقة بمضمون القصيدة، إذ تعكس هذه الصورة الموقف النفسي والعاطفي والفكري للشاعر، من خلال خلق العلاقات التي تربط تجربته بهذه الصورة. فكما الأصيل ينير فجر الحياة كذلك نوره ﷺ ينير دروب الحق والخير والعدل:

"وردَّ لنا هذا الأصيل لفجرنا
إلى النبع يهمي النُّور ثرا ويسكب"[١٩]

لا بل إن سنا نوره كشعاع الشمس التي تتعب من ينظر إليها:

"وللمت طرفي في سناك ولمعِهِ
كذا الشَّمس تعشو العين منها وتتعب"[٢٠]

لقد استطاع الشاعر أن يلمّ بجميع الصور الشخصية التي تطرق إليها الشعراء المعاصرون للرسول ﷺ والذين جاءوا بعدهم ليوحدها في صورة واحدة ويجمعها في صفة واحدة هي صفة (النور) هذا النور المادي الذي تجلى في ملامحه الشخصية ﷺ فضلا عن النور المعنوي الذي امتد شعاعه إلى يومنا هذا وسيظل إلى يوم يبعثون.

وربما يعود السبب في عدم تطرق الشاعر إلى ملامح صورة الرسول ﷺ الشخصية إلى ما وجده



من ملامح الكمال والحسن التي وصفه بها أصحاب السير والتراجم فضلا عما ذكره الشعراء هذا من جانب ،ومن جانب آخر هو المساحة الزمانية الكبيرة بين عهد الرسالة والرسول صلى الله عليه وآله وبين عصر الشاعر الأمر الذي يجعل إمكانية رسم ملامحه الشخصية تعتمد على ما قاله السابقون له، وربما يعود السبب إلى اهتمام الشاعر وتركيزه على ((التجربة التي تتمتع بدرجة كبيرة من العمق هي التجربة التي يبزغ منها الشعر، والشاعر في حاجة إلى عمق التجربة أكثر من حاجته إلى التفصيل، وكلما قلت تفصيلات الصورة والحالة الشعرية زاد تأثيرهما المباشر، فكثرة التفصيلات لا تترك عملاً للإيحاء))[٢١]

وبذلك فهو يعيد ما سبق أن تناوله الشعراء من دون إضافة شيء جديد وهذا ما يبعده عن طريق الإبداع والجِدة في الشعر. أما في مجال الخطابة والمنبر الحسيني فيبدو أن اهتمام الشيخ الوائلي بملامح صورته صلى الله عليه وآله المعنوية قد شغله عن الوقوف عند صفاته وملامحه المادية.

القسم الثاني:

ملامح صورته المعنوية:

إن المتتبع لمفهوم الصورة الشعرية يدرك أنها ((تركيب لغوي لتصوير معنى عقلي وعاطفي متخيل لعلاقة بين شيئين يمكن تصويرهما بأساليب عدة))[٢٢]؛ أو أنها ((تلك التي تقدم تركيبة عقلية وعاطفية في لحظة من الزمن))[٢٣].

لعل أصدق وصف ممكن أن يوضح لنا معالم صورة الرسول صلى الله عليه وآله المعنوية هو ما جاء به القرآن الكريم وذلك في قوله: (وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ)[٢٤] حيث تجلت في هذه الآية المباركة كل ملامح عظمة صورته المباركة، فصفاته صلى الله عليه وآله العظيمة كانت مثار اهتمام الشعراء منذ عصر الرسالة إلى يومنا هذا فهي المثال الذي جعله منارا لمحبيه والذين يتبعون أثره ويقتدون بنهجه، لذلك فإن الشعراء منذ عصر النبوة يشيرون إلى ملامح صورته المعنوية في معرض المدح والرثاء، غير أن ما يميز شعر



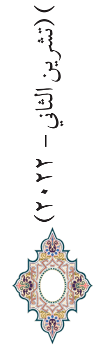
الشيخ الوائلي هو انه استطاع أن يوظف ملامح صورته ﷺ المعنوية في غرض الدعاء والتوسل بل في معرض توظيف الأحداث التاريخية فهو يحاول أن يمزج بين الأحداث التاريخية التي عاصرها الرسول ﷺ وعايشها وبين ملامح صورته المعنوية الشريفة، بل نقول بشكل أوضح وأدق إن الأحداث التاريخية التي حصلت في زمانه ما هي إلاّ انعكاس لملامح صورته المعنوية ﷺ، ولنا في قصيدته (في رحاب الرسول ﷺ) التي نظمها الشاعر أثناء زيارته للمدينة المنورة عام ١٩٧٦ وتشرفه بزيارة قبره ﷺ شاهد على ذلك، فكان أن استحضر مسيرته التاريخية في نشر الدعوة الإسلامية وذلك في قوله:

" قطعتُ إليك البيد شاسعةَ المدى
إذا ما تَقضَّى سَبْسَبٌ جَدَّ سبسبُ
يخايل فيها الرَّمل أَنْ صار معبرا
إليك ودربٌ للحبيب محبب
ولاح عليه رسم أخفاف ناقة
غزوتَ عليها يومَ لله تغضب"(٢٥)

يُلحظ في هذه المقطوعة إشارات إلى رحلة الرسول ﷺ وهجرته من مكة إلى المدينة ومن ثم غزوة بدر وأُحد التي قادهما ﷺ مع جمع من الصحابة الكرام. كما حملت أيضا بعض ملامح صورته المعنوية الشريفة، ومنها:

الغضب: ولعلها صفة غير محمودة لكن عندما تكون في أمر مشروع فهذا ما يجعل منها صفة حميدة مطلوبة فقد اتسم بها ﷺ لكن في معرض الغضب لله عز وجل.

القيادة: للفتوحات الإسلامية التي تزعمها، فكانت مزيجا من الفكر العميق والشجاعة التي وُسِم بها، وتلك هي أهم دعامتين لقيام أي حضارة تسعى إلى المجد والبقاء فبالعقل القيادي القادر على تنظيم الأمور ومعرفة أسرارها وبالقوة الضاربة والشجاعة والإقدام يمكن لأية أمة النهوض والقيام والتسامي، تلك الشجاعة التي جاءته من ذوبانه في الله تعالى وتفانيه في نصرة دعوته وقيادته لأصحابه وأمته ولمن ينضمون تحت لواء رسالته من الذين يتبارون للقائه عز وجل،



فكانوا بذلك عونا له وظهيرا يسانده في اقتحام ميادين القتال والظفر بإحدى الحسنيين، النصر أو الشهادة وكلاهما فوز يكشف عن شجاعة مريديه. وهذا ما أكده الشيخ الوائلي في خطبه عندما ذكر شجاعته حيث يقول: ((فجاهد ﷺ في سبيل الله حق جهاده وذلك أن خاض أربعا وثمانين غزوة حتى لحقه أذى القتال فكان ﷺ يرجع وبجسده الجراحات))(٢٦).وفي نص آخر وحين يتحدث الوائلي عن الغزوات والمعارك التي خاضها الرسول يصفه بأنه ((يحمل ذهنية القائد المنظّر المفكر وكانت خططه غاية في الإبداع فكان يمتلك ذهنية حربية وقتالية فذة لا تضاهيها ذهنية أبدا))(٢٧) وإلى جانب صفة الشجاعة والقيادة يرسم الشيخ الوائلي ملمحا آخر من ملامح صورته المعنوية الشريفة ألا وهي:

الرحمة والكرم والعطاء، بل الكمال الذاتي لا بل إن الكمال الانساني ينتمي إليه وينسب، فنقرأ قوله مخاطبا الرسول ﷺ آملا فيض نوره الذي يبدد الظلمة

"إذا لم تؤمل فيضَ نورك ظلمتي
فمن أين يرجو جلوة النُّور غيهب"(٢٨)

لقد استطاع الشيخ الوائلي أن يوظف لغة الخطاب في رسم ملامح صورة الرسول ﷺ المعنوية وصفاته، ذلك((أن غرض أية صورة هو تكثيف الشعور أو الإحساس الذي تثيره أية فكرة تسعى التجربة الشعرية من خلال صورها إلى تجسيده حساً وفكراً في آنٍ واحد)) (٢٩) من خلال استعمال أساليب البلاغة كإسلوب الاستفهام التقريري كما في قوله: (فمن أين يرجو جلوة النُّور غيهب) إشارة إلى صفة النور المادي والمعنوي (فمن أين يرجو رحمة الله مذنب) إشارة إلى صفة الرحمة والمغفرة التي تحلى بها ﷺ، أما التشبيه فقد وظفه في رسم صورة عطاء الرسول ﷺ وكرمه فهو بمنزلة السماء التي تنهل بعطائها الناس –والشاعر على وجه الخصوص– والأرض التي تشرب هذا العطاء وهذه صورة معبرة عن أثر عطاء

الرسول وكرمه، وما عطاؤه إلا القرآن الكريم، وهذا ما يشير إليه البيت:

"وأَغرى طلابي أن فيـــضَ معينه
مدى الدهر ثرٌّ ما يجفُّ وينضب"(٣٠)

ففيض عطائه وكرمه باقٍ على مدى الأيام لا يصيبه نقص أو جفاف أو نضوب. لقد حاول الوائلي ان يعرض صورة الصراع وعدم التوازن النفسي الذي يعيشه الشاعر أمام صورة الاستقرار والاطمئنان المتمثلة بصورة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، فالشاعر وهو يحاول أن يتحدث عن نفسه إنما هو يعكس صورة مجتمع بأكمله، لذا فإننا يمكن أن نقف عند أبياته على قسمين:

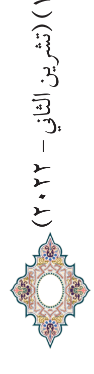
الأول: يمثل حالة النقص الذي يعتريه –الشاعر– ولنا أن نقول إن (أنا) الشاعر إنما هي ترمز أو تشير إلى (نا) الجماعة التي ينتمي إليها ويعيش بينها. ويتجسد هذا النقص في قوله: ((فليس على من أَمَّ بابَك معتب))(٣١) فشعور الشاعر بالوقوف على باب النبي واحتياجه له وسؤاله إنما يحمل دلالة واضحة على النقص، جاعلا منه وسيلة للتعريف بصفات الرسول وملامحه المعنوية (الكمال).

لقد رسم الشاعر أكثر من صورة تكشف لنا العلاقة الوثيقة التي يرجوها الوائلي من التمسك بالرسول صلى الله عليه وآله، فبها يشعر بالاستقرار والتوازن النفسي وهذا ما يمكن ملاحظته في النسق الثاني، صورة الكمال المتمثل بالصفات المعنوية التي تجلت فيه صلى الله عليه وآله:

"أَهبت بنقصِي فاستجار بكاملِ
إلى ذاته يُنمى الكمال ويُنسب"(٣٢)

وهنا تتضح بشكل جلي جدلية النقص للصفات الإنسانية والتي تمثل شخصية الإنسان الاعتيادي، وهنا كانت شخصية الشاعر الوائلي أمام جدلية الكمال التي حملتها الصفات المعنوية للنبي صلى الله عليه وآله.

إن إدراك الوائلي لعظمة شخصية الرسول صلى الله عليه وآله جعله يكشف حالة الصراع الناتج عن الإحساس بالنقص والضياع والظلمة التي يعيشها الإنسان (الشاعر)/ المجتمع اتجاه الشخصية الكاملة (الرسول صلى الله عليه وآله) بما تحمله من





صفات وملامح معنوية، الأمر الذي جعله يكشف عن صور متقابلة متضادة يسعى إلى التمسك بها واللجوء إليها للوصول إلى حالة من الاستقرار النفسي والتوازن الذاتي:

"وعفَّرت خدِّي في ثَرى مسَّ عفره

لجبريل من جنحيه ريشُ مزغَّب" [٣٣]

وفي مجال النثر أيضا أشاد الوائلي بالنبي محمد ﷺ بالقول انه رجل عظيم يتفجر عبقرية ويدعو الشباب المسلم إلى ضرورة معرفة الرسول معرفة كاملة لان معرفته تعني معرفة عالم من البهجة والإشراق والنور والعطاء[٣٤] ويذكر الأبيات الآتية :

"قطعتُ إليك البيد شاسعةَ المدى

اذا ما تقضَّى سَبْسَبٌ جّدَّ سبسبُ

تخايل فيها الرَّمل أنْ صار معبرا

إليك ودربٌ للحبيب محبب"[٣٥]

ومن الصفات المعنوية التي أحبها العرب ونادوا بها كثيرا في شعرهم وتراثهم الأدبي صفة الكرم، ولعلها تعد من أبرز الخصال التي يعتز بها الفرد العربي ويتميز بها من غيره ذلك إن الكرم يعد((في العرب سجية متأصلة في نفوسهم... ولم يكن كرمهم خاصاً ضيق الحدود بل كانوا يكرمون الغريب والبعيد، من يعرفونه ومن لا يعرفونه))[٣٦] ومن هنا فقد أصبح الكرم نوعا مميزا للملامح المعنوية التي تُعنى بها الثقافة العربية على مر عصورها، حتى لا تكاد تخلو نصوصها الإبداعية من الإشارة إليها، غير أن ما يعني البحث هو كيفية تناول الوائلي لهذه الميزة وهذا الملمح في شخصية الرسول ﷺ . ومعروف إن البيئة العربية عُرِف عنها أنها بيئة صحراوية بدوية قائمة على أساس البحث عن مصادر الحياة من ماء وطعام فهي بيئة تفرض على ساكنيها حياة فيها القسوة والمعاناة شكلا لها فهي أشبه بالثوابت فيها أما حركة سكان هذه البيئة، ومن يعيشون فيها فإنهم يشكلون نوعا من التحول وهذا ما يمكن ملاحظته في ملامح الصورة المعنوية للرسول ﷺ فهو على الرغم من تأثره بالبيئة القاسية بمعطياتها

المادية والمعنوية الثابتة فانه قد خرج عن نسقها المألوف وتحول إلى نسق مضاد لها بان كان كريما معطاءً من الناحية المادية والمعنوية أيضا، فما كان منه إلا ان تحول إلى موضع إغراء لطالبي فيض معينه الواسع الذي لا يعرف حدودا للزمان والمكان.

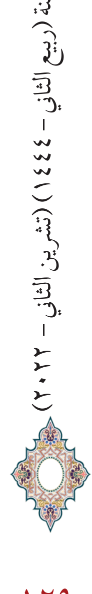
"وأغرى طلابي أن فيـــضَ معينه
مدى الدهر ثرٌّ ما يجفُّ وينضب" (٣٧)

ان القارئ لقصيدة (في رحاب الرسول ﷺ)(٣٨) يلحظ كيف ان الشاعر استطاع أن يرسم ملامح صورته المعنوية، فقد جمع لها كل الصفات الحميدة التي عرفتها البيئة العربية، تلك الصورة المجسدة لحقيقته ﷺ ((منطلقا فيها من رؤية روحية... عبر التركيز على الحقيقة المحمدية التي يتجلى فيها التفرد والتجلي والنورانية))(٣٩) أمام حالة الضياع وعدم التوازن في الحياة أو الواقع الذي تعيشه الأمة وحاجتها إلى التمسك بنهجه والاستضاءة بنوره للوصول إلى جادة الأمان والخير والطريق الذي رسمه لهم ﷺ. وهذا ما يتضح من توظيف الشاعر لأسلوب الثنائيات أو التضاد (النور- الرحمة- العطاء- الكمال، مقابل الظلمة -الذنب -الحاجة النقص... الخ) فضلا عن الألفاظ الجزلة، والكلمات الرصينة وقوة السبك ومتانة العبارة وما تحمله من ((اتساق لغوي على مستوى الظاهر وانسجام على مستوى العمق الدلالي)) (٤٠) وهذا ما ترسمه لنا أبيات الشاعر:

"فهبنا أبا الـــزَّهراء قوتاً فلم يعد
بمــزودنا ما يستطاب ويعذب
وردَّ لنا هذا الأصيل لفجرنا
إلى النبع يهمي النُّور ثراً ويسكب
سدِّد خطانـــا بالطَّريق فدربنا
طويل على أقدامنا متشعِّب"(٤١)

الشجاعة والثبات على المبدأ

لعل صفة الشجاعة من أكثر الصفات الحميدة التي كانت مثار اعتزاز العربي واهتمامه، والقارئ للشعر العربي على مختلف عصوره يلحظ كيف أن الشاعر كان يسعى إلى إضفاء هذه الصفة على ممدوحه سواء أكان رئيس قبيلة أم خليفة أم قائدا عسكريا لما





لأبعاد هذه الصورة من هيبة ورهبة في نفوس الأعداء، وما تحمله في طياتها من مظاهر القوة والفخر والاعتداد، وهذا ما حاول أن يقف عنده الشيخ الوائلي وهو يرسم صورة النبي صلى الله عليه وآله وهي صورة لم تخرج عمّا ذكرته كتب السير والتراجم التي تناولت شخصيته صلى الله عليه وآله وكذلك ما ذكره شعراء عصره وبعد عصره، ولعل أروع مثال يكشف عن حقيقة هذه الصفة ما رواه ابن هشام في سيرته عنه صلى الله عليه وآله عندما بعثه الله سبحانه وتعالى نبياً ورسولاً لأُمة العرب عندها طلب زعماء قريش من عمه أبي طالب ان يكف ابن أخيه عن نشر دعوته مقابل ما يطلبه من أموال وجاه، فما كان منه سلام الله عليه إلاّ ان ردهم برد يكشف الشجاعة الحقيقية له حيث قال: ((يا عم والله لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر حتى يظهره الله أو أهلك فيه ما تركته))(٤٢).

فهذا النص إنما يكشف عمق شجاعة هذه الشخصية الكريمة ومدى ثباتها على العقيدة والمبدأ الذي من أجله بُعثت وأرسلت إلى الناس كافة، إلى جانب الشجاعة التي تعني البطولة والإقدام في الحرب، وهذا ما يلحظ في الأبيات التي وقف عندها الوائلي وهو يرسم معاركه صلى الله عليه وآله مبينا فيها شجاعته في المعارك التي خاضها مع جماعة من أصحابه مسترجعا ذكريات بدر وأُحد في لوحة تعج بصليل السيوف ووهج السنابك، ووميض البيض، وأصوات الخيل التي يعتليها الفرسان وهم ينشدون الله أكبر:

"فـأراني وهـــج الســـنابك من خيـ
ـلك تغزو بفكرة لا عديد
ضابحـاتٍ يَعْلِكْنَ باللُّجْمِ والبيـ
ـضُ وميض وجذوة في الغمود
في رعيل من صحبك الغُرِّ لو شا
ءَ لـنال السماء في تصعيد
بنشيد:اللهُ أكبرُ في أفـ
وَاهِهِم بالقدس ذاك النشيد" (٤٣)

وإلى جانب هذه الشجاعة البدنية في قيادة المعارك فان هناك معارك معنوية خاضها صلى الله عليه وآله تكشف عن شجاعته وثباته على المبدأ، فالشجاعة بالسيف وحدها لا تستطيع احراز النصر والمجد في أمة

إن لم ترافقها شجاعة العقل والنهى، فما سر العظمة والخلود إلاّ باقتران (الفكر المعمق) بـ(السيف المجرب) وهذا ما كان عليه ﷺ ووقف عنده الشيخ الوائلي في قوله:

"ولاح عليــــه رسم أَخفاف ناقـةِ
غـزوتَ عليها يوم لله تغضب
وقـافـلـة ما زال رجع حدائها
يغـرِّد فــي بدرٍ وأُحد ويطرب
عليها من الصَّحب الكرام عزائمٌ
إلـى الآن بالصَّحـراءِ منها تلهُّب
يقود بها للفتح فكرٌ معمَّقٌ
ويحدُو بها للنَّصر سيفٌ مجرَّب
وما قام مجدٌ أو تسامت حضارةٌ
بغير النُّهى يفتنُّ والسَّيف يضرب" (٤٤)

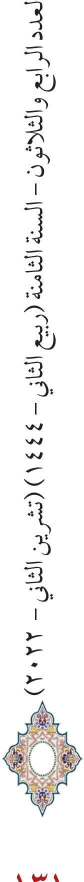
وفي مجال النثر كان لصفة الشجاعة والثبات على المبدأ نصيب أيضا ففيها يذكر الشيخ الوائلي((حين كان النبي ﷺ يدعو القوم للإسلام كان من النادر ان يعود هو وعلي(عليه السلام) خاليين من الجراح وكان النبي بما عرف عنه من النفس الكبيرة يمسح الدم ويتفحص ببصره السماء فيقول :"اللهم اغفر لقومي إنهم لا يعلمون))"(٤٥).

فهو هنا يبين لنا صفة القائد القيادي الذي استطاع ان يغير مجرى التاريخ على اختلاف منابعه وما ذلك إلا بشموخه وعزيمته وشجاعته المادية والمعنوية في التصدي لكل المواقف والصعاب التي واجهت حياته وإلى يومنا هذا، وبهذا خاطب الشيخ الوائلي الرسول ﷺ مؤكدا هذه الحقيقة فيه:

"وأنت شموخ في النَّوائِب مرقـــل
على عـزماتٍ كلُّهن توثُّب
وأنت إذا ما التاث رأي إصابةٌ
مسدَّدةٌ عن صائِب الرَّأي تعرب"(٤٦)

الصفات الخاصة به:

حظي الرسول ﷺ بصفات خاصة به وهي من صفات الأنبياء التي لا يشاركهم فيها الأُناس الاعتياديون، وقد وقف عندها تراثنا الشعري العربي، ومنهم الشيخ الوائلي لاسيما في جانب الخطب والنثر حيث يقول عند حديثه عما قاله المؤرخون عن المعاجز التي حدثت عند ولادة الرسول ﷺ إن الحديث عن هذه المعاجز لا ضرورة له ((من خارج

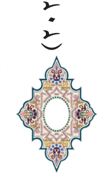


ذات وشخصية الرسول ﷺ لأنه غني عن ذلك فكل لحظة من لحظات حياته عطاء ومكسب من المكاسب لهذه الأمة مازال يمدها ويرفدها))[٤٧].وعن طهارة البيت الذي ولد فيه ﷺ أشار بقوله : ((ولد في بيت طاهر لم يتطرق إلى نسبه شيء من العقود التي كانت سائدة في الجاهلية))[٤٨].

ومن الصفات التي توسم بها ﷺ وبات يعرف بها وعدَّت من معجزاته هي صفة الأمية فقد ذكر الوائلي بان((النبي ﷺ لم يمارس القراءة والكتابة))[٤٩] لكنه استطاع ان ينظم ذلك المجتمع البدوي الذي يقول عنه التاريخ:((ان التخلف كان يسوده في الأبعاد فلا علم ولا أخلاق ولا اقتصاد ولا تنظيم))[٥٠].

أما على الصعيد الاجتماعي فقد استطاع النبي محمد ﷺ ان يحوّل المجتمع الذي كانت فيه الأرحام تقطع والدماء تسفك بين نهب وسلب فإذا به يغير الحال حين ((يجند هؤلاء للعبادة فالذي كان إذا جنه الليل ينهب ويسلب، إذا به يفترش محرابا من الحصباء عند هجوع الأنفاس ويستقبل القبلة ويتوجه إلى الله يستوحي منه الخير، وجه هذا الإنسان إلى الصلاة))[٥١].

ففي منظور الشيخ الوائلي استطاعت هذه الشخصية العبقرية أن تعالج ((الموانع عن تنمية الاقتصاد فجعل النفوس تتقبل العمل بعد ان كانت تأنف منه))[٥٢]؛ وما ذلك إلا لما تمتعت به هذه الشخصية من قدرة التأثير على المجتمع من خلال الإحاطة بجميع ظروفه المعيشية والاجتماعية والاقتصادية ومحاولة تغييرها على وفق النسق الإنساني والديني؛ وهذا ما يؤكده الشيخ الوائلي في قوله: ((ابتدأ النبي من الصفر وأول معجزاته تمكنه من خلق مجتمع تكافلي مع انه لا يقرأ ولا يكتب))[٥٣]؛ وليس هذا فحسب وإنما سعى إلى خلق مجتمع ايماني صالح؛ فعلى يديه وبمعجزاته تحول المجتمع إلى ((مجتمع قرآن وإذا الليل يمر عليهم بين باك وشاك ومتضرع ومتأوه ومتقرب إلى الله ويصبح عليهم الصباح وقد استعدوا



للجهاد دفاعا عن كلمة التوحيد))[٥٤].

وحقا ما قاله الوائلي: ((ان)) كل جانب من جوانب حياة النبي معجزة فقد حمل هذا الرجل نفسا وسعت الدنيا بأجمعها)) [٥٥].

ويؤكد هذا الكلام ما ذكره في معرض حديثه عن غدير علي(عليه السلام)[٥٦] وذكره لمناقب الإمام علي (عليه السلام) وما لقيه من أعدائه من محاولات لطمس مآثره ومناقبه، فما كان من الوائلي إلا إن خاطبه بأنه نفس رسول الله وهي صفة ليست من إبداعه وإنما قد عرفتها النصوص التاريخية الموثقة، غير انه تفرد بقوله عن الإمام (عليه السلام) بأنه (أثمن مخلوق وموجود) وذلك في قوله:

"فأنت نفس رسول الله وهو بلا

مــراء أثمن مخلوق وموجود"[٥٧]

كيف لا يكون (أثمن مخلوق وموجود) وهو ينتمي بكيانه وكينونته إلى الذات الإلهية المقدسة، إلى أفق الله وما لهذا الانتماء من عظمة وخلود يُستغنى به عن أي انتماء:

"أُفُقٌ ينتمي إلى أُفُق الله

وناهيك ذلك الانتماء"[٥٨]

ولعل في هذا البيت يكشف عن عظمة هذه الشخصية وتفردها وتميزها على مر الدهور والأزمنة.

فمنذ الطفولة عرف باشتماله عــلى ((سداد الرأي وحصافة الفكر وعرف بالطهر الطاهر، كان بعيدا عن آثام قريش فلم تدنسه جاهليتها))[٥٩] وقبل بعثته الشريفة كان يلقب بالصادق الأمين: ((لأنه كان صاحب هذه الصفات صفة الصدق وصفة الأمانة بحيث إن قريشا كانت إذا ضاقها أمر ما رجعت إلى رأيه في الحل وكانت تسميه المبارك))[٦٠].

من خلال ما تقدم يمكن القول إن ملامح الصورة الكلية التي تتكون ((من مجموعة من الصور الصغيرة المستقلة، التي تشتبك فيما بينها اشتباكاً نسيجياً، لتكون في النهاية صورة النص الكلية، فان القصيدة-الصورة هي صورة واحدة تؤلف نصاً شعرياً متكاملاً. لذلك فإن القصيدة الصورة، تعتمد في تشكيلها



الفني على نموذج ((البناء التوقيعي))، المعتمد على الضربة الشعرية الخاطفة، التي تستحضر في فعلها، أكبر طاقة ممكنة من الإيحاء والتركيز والإشعاع، والضغط على نقطة التشكيل المركزية)) [٦١]. ليس هذا فحسب وإنما تؤكدها الأبعاد النثرية التي حاول الشيخ الوائلي من خلالها أن يعزز أبعاد هذه الصورة ويحفر ملامحها في ذاكرة الأجيال على مر التاريخ والأزمان.

الخاتمة

احتوى البحث على نتائج، يُذكر منها على سبيل الإجمال ما يأتي:

- كانت صورة النبي الأكرم ﷺ حاضرة في أذهان الشعراء والأدباء ومخيلتهم على مدى العصور، وهم يرسمون لنا صورة الجمال والكمال بشقيه المادي والمعنوي.

- قارئ ديوان الشيخ الوائلي يلحظ انه لم يخصص للرسول ﷺ ولمدحه سوى قصيدتين لكن شخص الرسول ﷺ كان حاضرا في معظم قصائده التي تناولت أهل البيت (عليهم السلام) لما يمثلونه من الامتداد الحقيقي لهذه الشخصية العظيمة.

- جاءت معظم الصور حقيقية وخالية من المجاز والوجوه البلاغية الأخرى.

- سعى الوائلي إلى نهج أسلوب متميز و متفرد في تشكيل صوره وذلك من خلال رسم لوحة شعرية تكون داخلة في علاقة وثيقة بمضمون القصيدة، إذ تعكس هذه الصورة الموقف النفسي والعاطفي والفكري له.

- في مجال الخطابة والمنبر الحسيني يبدو أن اهتمام الشيخ الوائلي بملامح صورة النبي ﷺ المعنوية قد شغله عن الوقوف عند صفاته وملامحه المادية.

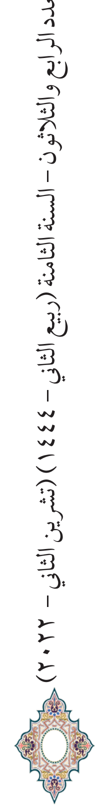
- وظف ملامح صورة الرسول ﷺ المعنوية في غرض الدعاء والتوسل بل في معرض توظيف الأحداث التاريخية فهو حاول أن يمزج بين الأحداث التاريخية التي عاصرها الرسول ﷺ وعايشها وبين ملامح صورته المعنوية الشريفة.

- إن إدراك الوائلي لعظمة شخصية الرسول ﷺ جعله يكشف حالة الصراع



الناتج عن الإحساس بالنقص والضياع التي يعيشها المجتمع مقابل الشخصية الكاملة للرسول ﷺ، الأمر الذي جعله يكشف عن صور يسعى إلى التمسك بها واللجوء إليها للوصول إلى حالة من الاستقرار النفسي والتوازن الذاتي.

- ركّزت الأشعار على شخصية النبيّ بوصفه النموذج الذي يقتدي به غيره، وعلى أسلوبه في إنجاز ما كُلّف به من دعوةٍ إلى الحق.



الهوامش:

١- ديوان الوائلي ديوان شعر الدكتور الشيخ أحمد الوائلي (قدس سره)، شرح وتدقيق سمير شيخ الأرض، مؤسسة البلاغ- ٢٠٠٥م :٥٠.

٢- م. ن: ٥٧.

٣- م. ن: ٧.

٤- ينظر: الصورة في شعر بشار بن برد، د. عبد الفتاح نافع :٥٨-٥٩.

٥- النقد الأدبي الحديث، بيروت، دار الثقافة، ١٩٧٣م :٤٥٧.

٦- ديوان أبي طالب عم الرسول (ص)/ محمد التنوجي؛ بيروت: دار الكتاب العربي ط١/ ١٩٩٤م :٦٧.

٧- صورة الرسول (ص) في شعر صدر الإسلام، روضة مفيد عبد العادي صالح. أطروحة دكتوراه مقدمة إلى جامعة النجاح الوطنية في نابلس. فلسطين ٢٠١٥م:٤٩.

٨- معجم الشعراء، المرزباني أبو عبد الله محمد بن عمران بن موسى؛ تحقيق عباس هادي الجراح؛ دار الكتب العلمية: بيروت لبنان، ج٢ :١٨٩.

٩- ديوان كعب بن مالك؛ تحقيق مجيد طراد؛ دار صادر بيروت ١٩٩٧م :٢٨.

١٠- صورة الرسول (ص) في شعر صدر الإسلام:٩٨.

١١- شرح ديوان حسان بن ثابت الأنصاري، عبد الرحمن البرقوقي المكتبة التجارية: مصر :٨٢.

١٢- للمزيد يُنظر: صورة الرسول (ص) في شعر صدر الإسلام: ٩٢-١٠١.

١٣- ديوان الوائلي:٤٣.

١٤- ديوان الوائلي: ٤٤. تشتار: تستضيء.

١٥- ديوان الوائلي: ٥٠.

١٦- م. ن: ٥٧.

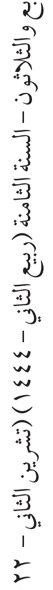
١٧- م. ن: ٥٨. الغيهب: الظلام الشديد.

١٨- م. ن: ٥٩.

١٩- م. ن: ٦٠.

٢٠- ديوان الوائلي : ٥٨.

٢١- الأسس الجمالية في النقد العربي، عرض وتفسير ومقارنة، د. عز الدين إسماعيل، دار الشؤون الثقافية العامة،



وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٨٦: ٣٥٣.

٢٢- الصورة الشعرية في النقد العربي الحديث، د. بشرى موسى صالح: ٧٥.

٢٣- الشعر العربي المعاصر قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية: ١٣٤.

٢٤- سورة القلم: آية ٤.

٢٥- ديوان الوائلي: ٥٧.

٢٦- سير المعصومين عليهم السلام من مجالس ومحاضرات الوائلي، الدكتور الشيخ احمد الوائلي ،ط١ ،دار المرتضى، لبنان- بيروت ،٢٠٠٩م:٢٨.

٢٧- م. ن: ٤٥.

٢٨- ديوان الوائلي: ٥٨.

٢٩- مستقبل الشعر وقضايا نقدية: ١١٧.

٣٠- ديوان الوائلي: ٥٨. ثرٌّ: واسع العطاء.

٣١- م. ن: ٥٨.

٣٢- ديوان الوائلي: ٥٨.

٣٣- م. ن:٥٨.

٣٤- ينظر: سير المعصومين عليهم السلام من مجالس ومحاضرات الوائلي، الدكتور الشيخ احمد الوائلي ،ط١ ،دار المرتضى، لبنان- بيروت ،٢٠٠٩م: ٤٠ .

٣٥- م. ن: ٤٠. ديوان الوائلي: ٥٧ السبسب: القفر والمفازة والأرض المستوية البعيدة.

٣٦- دراسة في طبيعة المجتمع العراقي،د. علي الوردي. بيروت لبنان: دار مكتبة دجلة والفرات ط١: ٢٠١٣ :٣٤.

٣٧- ديوان الوائلي: ٥٨.

٣٨- م. ن: ٥٧ - ٦٠.

٣٩- مجلة الدستور عمان ١٩٦٧ شخصية الرسول الأكرم في الشعر بين التقليد والتجديد/ الدكتورة امتنان الصمادي / جامعة قطر. ٣١/ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٢٠.

٤٠- م. ن.

٤١- ديوان الوائلي: ٦٠. المزود: وعاء الزاد.

٤٢- السيرة النبوية ،عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعارفي (ت ٢١٣هـ) تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، بيروت لبنان: دار الجيل ج١ :٣٢٦.





٤٣- ديوان الوائلي: ٥١. سنابك الخيل: جمع سنبك، أي أطراف مقدم حوافر الخيل. ضابحات: تُصدر أنفاسها في أجوافها أصواتا في أثناء العدو. البيض: السيوف. الغمود: جمع غمد، وهو غلاف السيف أو قرابه. رعيل: جماعة.

٤٤- ديوان الوائلي: ٥٧.حُداء القافلة: الانشاد الجماعي من قبل الركب على وقع خطو الابل. النهى: العقل.

٤٥- سير المعصومين عليهم السلام من مجالس ومحاضرات الوائلي، الدكتور الشيخ احمد الوائلي:٢٤.

٤٦- ديوان الوائلي: ٥٩. مُرقِل: مسرع أو سريع.

٤٧- سير المعصومين عليهم السلام من مجالس ومحاضرات الوائلي: ١٨.

٤٨- م. ن :١٩.

٤٩- م. ن :٣١.

٥٠- م. ن : ٣٤.

٥١- م. ن : ٣٦.

٥٢- م. ن: ٣٥.

٥٣- م. ن :٢٨ .

٥٤- م. ن :٣٦ .

٥٥- م. ن :٣٨ .

٥٦- ديوان الوائلي: ٦٣.

٥٧- م. ن: ٦٥.

٥٨- م. ن:٨٩.

٥٩- سير المعصومين عليهم السلام من مجالس ومحاضرات الوائلي:٢١.

٦٠- م. ن :٢٠.

٦١- المتخيل الشعري ، أساليب التشكيل ودلالات الرؤية في الشعر العراقي الحديث، د. محمد صابر عبيد :١٣٥ .



المصادر والمراجع:

- القران الكريم

١- الأسس الجمالية في النقد العربي، عرض وتفسير ومقارنة، د. عز الدين إسماعيل، دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٨٦.

٢- أنماط الصورة الفنية في شعر أحمد عبد المعطي حجازي

٣- دراسة في طبيعة المجتمع العراقي/ د. علي الوردي. بيروت لبنان: دار مكتبة دجلة والفرات ط١: ٢٠١٣.

٤- ديوان أبي طالب عم الرسول (ص)/ محمد التنوجي؛ بيروت: دار الكتاب العربي ط١/ ١٩٩٤م

٥- ديوان كعب بن مالك؛ تحقيق مجيد طراد؛ دار صادر بيروت ١٩٩٧م.

٦- ديوان الوائلي ديوان شعر الدكتور الشيخ أحمد الوائلي (قدس سره)/ شرح وتدقيق سمير شيخ الأرض، مؤسسة البلاغ- ٢٠٠٥م. ص:٥٠.

٧- السيرة النبوية ،عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعارفي (ت ٢١٣هـ) تحق طه عبد الرؤوف سعد، بيروت لبنان: دار الجيل.

٨- سير المعصومين عليهم السلام من مجالس ومحاضرات الوائلي، الدكتور الشيخ احمد الوائلي ،ط١ ،دار المرتضى، لبنان- بيروت ،٢٠٠٩م:٤٠.

٩- شخصية الرسول الأكرم في الشعر بين التقليد والتجديد/ الدكتورة امتنان الصمادي / جامعة قطر. ٣١/ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٢٠.

١٠- شرح ديوان حسان بن ثابت الأنصاري، عبد الرحمن البرقوقي المكتبة التجارية.

١١- الشعر العربي المعاصر،قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية،عز الدين إسماعيل، ط٢ ، دار العودة، بيروت، ١٩٧٢م.

١٢- صورة الرسول (ص) في شعر صدر الإسلام/ روضة مفيد عبد العادي صالح. اطروحة دكتوراه مقدمة إلى جامعة النجاح الوطنية في نابلس. فلسطين ٢٠١٥م. ص:٤٩.

١٣- الصورة الشعرية في النقد العربي الحديث، د. بشرى موسى صالح،



المركز الثقافي العربي، ط١: ١٩٩٤.

١٤- الصورة في شعر بشار بن برد،عبد الفتاح نافع ، ط ١،دار الفكر،عمان-الأردن،١٩٨٣.

١٥- المتخيل الشعري، أساليب التشكيل ودلالات الرؤية في الشعر العراقي الحديث، د. محمد صابر عبيد مجلة الدستور عمان ١٩٦٧

١٦- مستقبل الشعر وقضايا نقدية،الدكتور عناد غزوان ،دار الشؤون الثقافية العامة - العراق - بغداد ،ط١٩٩٤،١م.

١٧- معجم الشعراء، أبو عبد الله محمد بن عمران بن موسى؛ تحقيق عباس هادي الجراح؛ دار الكتب العلمية: بيروت لبنان.

النقد الأدبي الحديث،محمد غنيمي هلال، بيروت، دار الثقافة، ١٩٧٣م.







اللغة الدينية وسؤال الحقيقة والمجاز

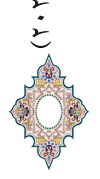
أ.م.د. حكيم سلمان السلطاني

جامعة وارث الأنبياء- كلية العلوم الإسلامية

Religious language and the question of truth and metaphor

Asst prof. Dr Hakeem Salman Al-Sultani

University of Warith Al-Anbiyaa
College of Islamic Sciences





ملخص البحث

إنّ عددا من الهواجس الفكرية المهمة قد تملكت الإنسان في نطاق بحثه عن الحقيقة وسعيه نحو الكمال، وهو ما يتمثل في الإيمان بصدق الدعاوى الدينية التي تحملها النصوص المقدسة وكان من بين تلك الهواجس موضوع الحقيقة والمجاز في النصوص الدينية، إذ يمثل قضية من القضايا شديدة الأهمية وذات الأثر البالغ في مجال لغة الدين، ونلقي هنا سؤالا أساسيا: هل جرى طرح سائر القضايا القرآنية بنحو حقيقي أو أنّ المجاز قد وجد طريقه إلى القرآن؟ وإن كان المجاز مستعملا في القرآن فما طبيعته؟ وما آلياته في الكشف عن المتعالي والماورائي؟

الكلمات المفتاحية: اللغة الدينية، المجاز، الرمزية، الحقيقة.

Abstract

A number of important intellectual concerns have possessed mankind in the scope of his search for the truth and his quest for perfection. It is represented in believing in the truthfulness of religious claims that the sacred texts carry. Among those concerns was the subject of truth and metaphor in religious texts as it represents one of the issues of great importance and impact in the field of the language of religion. Here we raise a basic question: Were all the Qur'anic issues genuinely presented, or has metaphor found its way into the Qur'an? If the metaphor is used in the Qur'an, what is its nature? What are its mechanisms in detecting the transcendental and metaphysical?

Keywords: religious language, metaphor, symbolism, truth.



المقدمة

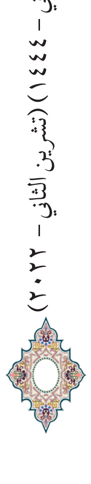
إنّ عددا من الهواجس الفكرية المهمة قد تملكت الإنسان في إطار بحثه عن الحقيقة وسعيه نحو الكمال، وهو ما يتمثل في الإيمان بصدق الدعاوى الدينية التي تحملها النصوص المقدسة وكان من بين تلك الهواجس موضوع الحقيقة والمجاز في النصوص الدينية، إذ يمثّل قضية من القضايا شديدة الأهمية وذات الأثر البالغ في مجال لغة الدين، ونلقي هنا سؤالا أساسيا: هل جرى طرح سائر القضايا القرآنية بنحو حقيقي أو أنّ المجاز قد وجد طريقه إلى القرآن؟ وإن كان المجاز مستعملا في القرآن فما طبيعته؟ وما آلياته في الكشف عن المتعالي والماورائي؟

يستدعي البحث في اللغة الدينية للقرآن الكريم، طرح السؤال الآتي: هل هناك لغة خاصة للنص القرآني وراء هذه اللغة التي نتداولها، بحيث تكون ذات نظام خاص، وبنية تركيبية مختلفة للتعبير عن مراد الله تعالى، وطريقا لكشف الله عن ذاته أو مراده للبشر، أي تمثل بمجموعها مائزا معرفيا للغة النص القرآني؟ أم هل أنّ لغة القرآن الكريم هي لغتنا الاعتيادية نفسها التي نعبّر بها عن مقاصدنا وهي لغة قادرة على الإشارة إلى المعاني والحقائق العلوية غير الحسية. وعلى جلب مستويات جديدة من الحقيقة لا يمكن إدراكها أو تصورها أو حتى الإشارة إليها بالتعابير المباشرة؟

أولا: طبيعة اللغة الدينية

أ- اللغة الدينية في الخطاب الإسلامي

احتدم سجال حاد داخل الثقافة العربية الإسلامية حول وقوع المجاز في القرآن الكريم، فذهب جمع إلى وقوعه، وقد نسب هذا القول إلى الجمهور[1]، ومنع آخرون من وقوعه فيه وينسب هذا القول إلى داود الظاهري إمام المذهب الظاهري وابنه محمد[2]، وإلى ابن تيمية من الحنابلة[3]. وقد كان لثنائية الحقيقة والمجاز مكانتها في التراث العربي، إذ ذكر ابن الأثير أنّ فريقا من العلماء كانوا يمنعون المجاز ويرون أنّ الكلام كله حقيقة، وأنّ آخرين كانوا يزعمون



أنّ الكلام كله مجاز ولا حقيقة فيه، ثم برهن في حديث مسهب على فساد هذين المذهبين، وانتصر للرأي الذي ساد بين الدارسين من جمهور العلماء، وهو أنّ اللفظ قد يستعمل استعمالا حقيقيا وقد يستعمل استعمالا مجازيا(٤).

ومن هنا حاول بعضهم توجيه قول المانعين بأنّ المجاز اسم مشترك قد يراد منه ما يطلق على الباطل الذي لا حقيقة له، وربما كان هذا هو مقصود من أنكر استعمال القرآن للمجاز، وقد يراد منه اللفظ الذي تُجوّز به عن موضوعه وهو ما لا ينكر في القرآن(٥)، فلا يمكن فهم كثير من الكلمات، من مثل قوله تعالى ((وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ)) (المائدة/ ٦٤) إلا فهمه مجازيا، ولو فهمناها على ظاهر مفرداتها (بحرفيتها) للزم علينا تصور مشهد حسي قائم على غلّ اليد – وهو شدّها بالقيد إلى العنق– وبسطها، على حين ورد هذان الفعلان مجازا للتعبير عن البخل والعطاء، ومنه قوله تعالى ((وَلاَ تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلاَ تَبْسُطْهَا كُلَّ البسط)) (الإسراء/ ٢٩)، قال الزمخشري ((ولا يقصد من يتكلم به إثبات يد ولا غلّ ولا بسط))(٦).

والمتسالم عليه في الدراسات المعاصرة، وجود المجاز في القرآن الكريم، ولا يمكن إنكاره، ولكن السؤال: إلى أي مدى استطاعت التيارات الفكرية الإسلامية الافادة من هذه الخاصية في تقديم فهم متميز للغة القرآن الكريم.

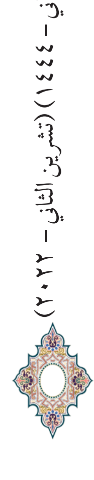
ذهب السلف إلى أنّ معطيات النصوص الدينية هي دلالات حقيقية لا مجاز فيها، قال البغوي في تفسير قوله تعالى "ثم استوى على العرش" (الأعراف/ ٥٤): ((قال الكلبي ومقاتل: استقر، وقال أبو عبيدة: صعد، وأوّلت المعتزلة الاستواء بالاستيلاء، فأما أهل السنة يقولون: الاستقرار على العرش صفة لله تعالى بلا كيف يجب على الرجل الإيمان به ويكل العلم فيه إلى الله عز وجل))(٧)، وقد أيّد ابن كثير آراء



السلف، بقوله ((وأمّا قوله تعالى: "ثم استوى على العرش" (الحديد/ ٤)، فللناس في هذا المقام مقالات كثيرة جدا ليس هذا موضع بسطها، وإنما نسلك في هذا المقام مذهب السلف الصالح مالك والأوزاعي والليث بن سعد والشافعي وأحمد واسحاق بن راهويه وغيرهم من أئمة المسلمين قديما وحديثا وهو امرارها كما جاءت من غير تكييف ولا تعطيل، والظاهر المتبادل إلى أذهان المشبهين منفي عن الله فهو لا يشبه شيئاً من خلقه "ليس كمثله شيء و هو السميع البصير"(الشورى/ ١١) بل الأمر كما قال الأئمة منهم: نعيم بن حماد الخزاعي شيخ البخاري قال من شبه الله بخلقه كفر ومن جحد ما وصف الله به نفسه فقد كفر، وليس فيما وصف الله به نفسه، ولا رسوله تشبيه فمن أثبت لله تعالى ما وردت به الآيات الصريحة والأخبار الصحيحة على الوجه الذي يليق بجلال الله، ونفى عن الله تعالى النقائص فقد سلك سبيل الهدى))[٨].

وما مقولة مالك المشهورة (الاستواء معلوم والكيف مجهول) إلا تثبيت لهذا المعنى المتقدم في حمل كل ما ورد عن الله تعالى من صفات كالعلم والسمع والبصر على الحقيقة، فيقال مثلا السمع معلوم ولكن كيفيته مجهولة. أما ما عدا صفاته تعالى وأحواله من مفاهيم كـ(العرش، والكرسي، والملائكة، والشياطين، والجنة، والنار، والصراط، واللوح، والقلم) فهي إمّا حقيقة من الحقائق العينية التي لها وجود خارجي، وإمّا اعتبارية اعتبر لها العقل مصداقا، لا أنّها من صنف المجازات أو الرمزيات.

وقد ذهب الطباطبائي إلى أنّ ((كلامه تعالى، يدل على أنّ ما خص الله تعالى به أنبياءه ورسله من النعم التي تخفى على إدراك غيرهم من الناس، مثل الوحي والتكليم ونزول الروح والملائكة ومشاهدة الآيات الكبرى، أو أخبرهم به كالملك والشيطان واللوح والقلم وسائر الآيات الخفية على حواس الناس، ذلك كله أمور حقيقية واقعية من غير مجاز في دعاويهم مثل أن يسمّوا



القوى العقلية الداعية إلى الخير ملائكة، وما تلقيه هذه القوى إلى ادراك الناس بالوحي، والمرتبة العالية من هذه القوى، وهي التي تترشح منها الأفكار الطاهرة المصلحة للاجتماع الإنساني بروح القدس والروح الأمين، والقوة الشهوية والغضبية والنفسانية الداعية إلى الشر والفساد بالشياطين والجن، والأفكار الرديئة المفسدة للاجتماع الصالح أو الموقعة لسيئ العمل بالوسوسة والنزعة، وهكذا))[٩].

وإذا أخذنا العرش مثالا في الاستعمال القرآني، نجد حقيقته الوجودية ماثلة في خطاب المفسرين، ففي قوله تعالى ((وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ)) (الحاقة/ ١٧) فصّل المفسرون في حملة العرش ((روي: ثمانية أملاك: أرجلهم في تخوم الأرض السابعة، والعرش فوق رؤوسهم، وهم مطرقون مسبحون. وقيل: بعضهم على صورة الإنسان، وبعضهم على صورة الأسد، وبعضهم على صورة الثور، وبعضهم على صورة النسر. وروي: ثمانية أملاك في خلق الأوعال، ما بين أظلافها إلى ركبها مسيرة سبعين عاماً. وعن شهر بن حوشب: أربعة منهم يقولون: سبحانك اللهم وبحمدك لك الحمد على عفوك بعد قدرتك؛ وأربعة يقولون: سبحانك اللهم وبحمدك، لك الحمد على حلمك بعد علمك وعن الحسن: الله أعلم كم هم، أثمانية أم ثمانية آلاف؟ وعن الضحاك: ثمانية صفوف لا يعلم عددهم إلا الله. ويجوز أن تكون الثمانية من الروح، أو من خلق آخر، فهو القادر على كل خلق))[١٠].

وذهب الرازي إلى ((أنّه تعالى خاطبهم بما يتعارفونه، فخلق لنفسه بيتاً يزورونه، وليس أنّه يسكنه، تعالى الله عنه وجعل في ركن البيت حجراً هو يمينه في الأرض، إذ كان من شأنهم أن يعظموا رؤساءهم بتقبيل أيمانهم، وجعل على العباد حفظة ليس لأنّ النسيان يجوز عليه سبحانه، لكن هذا هو المتعارف فكذلك لمّا كان من شأن الملك إذا أراد محاسبة عماله جلس إليهم على سرير ووقف الأعوان حوله أحضر الله يوم



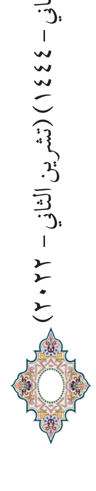
القيامة عرشاً وحضرت الملائكة وحفّت به، لا لأنّه يقعد عليه أو يحتاج إليه بل لمثل ما قلناه في البيت والطواف))[١١].

وأول من أوّل كل ما ورد عن الله تعالى من الاستواء، واليد، والوجه على معنى الاستيلاء، والقدرة والذات، فرارا من شبهة التجسيم والتشبيه هم المعطّلة والجهمية، ((يقال أنّ أوّل من أنكر استواء الله على عرشه وأوّله بالاستيلاء غيلان الدمشقي قتل (١٠٥هـ) أو الجعد بن درهم قتل (١٢٤هـ) وقيل الجهم بن صفوان قتل (١٢٨هـ)))[١٢]، وقد أنكر السلف على المعطلة والجهمية أنّ الله تعالى استوى بمعنى استولى، وقد شبّهوهم باليهود الذين أمروا أن يقولوا حطّة فقالوا حنطة، فصارت لام الجهمية كنون اليهودية[١٣]. وهذا التأويل دفع ثمنه الجعد بن درهم الذي قتله خالد القسري والي العراق في زمن هشام بن عبد الملك واتُهم أنه زنديق يحرف كلام الله تعالى.

وقد كان من هواجس محمد عبده الأساسية أنّ مصلحة الإسلام والمسلمين تكمن في تقديم تفسير عقلاني للقرآن يصمد أمام ضغوطات العقل الحديث وفتوحاته المعرفية، فظهر في قراءته للقرآن غير واحد من المواقف التي كانت مثار اعتراض ونقد من معاصريه، الذين كانوا يعترفون بغزارة معرفته وسمو مقاصده.

فمن ذلك حديثه عن الملائكة وتوضيح مفهومهم، فقد ذهب إلى أنهم خلق غيبي لا نعرف حقيقته، وإنما نؤمن بأخبار الله تعالى التي تقف عنده ولا تزيد عليه. والقرآن ناطق بأنّ الملائكة أصناف وأنواع ولكل صنف وظيفة وعمل، وأنّ من عمل الملائكة الأمر بالخير والهداية إليه والإعانة عليه[١٤].

وأيضاً حديثه عن مفهوم (الصراط والميزان والجنة والنار) فقد ذهب إلى أنّ القرآن ذكر أموراً كثيرة وأشياء تتعلق بعالم الآخرة، كالصراط والميزان والجنة والنار والصحف والكتب واللوح المحفوظ والكرام الكاتبين. وقد أفاض بعض المفسرين في وصفها وبيان ماهيتها من غير اعتماد على



سند قوي، وعلى الرغم من إفاضتهم لم يصلوا إلى ما يشفي النفس في معرفة حقائق هذه الأشياء(١٥).

ب- اللغة الدينية في الفكر اللاهوتي الغربي

يعتقد توما الأكويني أنّ لغتنا قاصرة عن الحديث عن الإله إلا أنّه يحاول من جهة أخرى التدليل على أنّ الألفاظ البشرية ليست عاجزة عن نقل معانيها الخاصة، أي أنّه يمكن أن تكون ثمة حقائق أساسية في وسع مفردات اللغة أن تتناولها. فقد ذهب إلى أنّ الألفاظ التي تستعمل في اللغة الاعتيادية تختلف دلالتها إذا ما استعملت في اللغة الدينية خاصة إذا كانت مسندة إلى الله. فكلمة (خيّر) مثلا إذا أطلقت على الإنسان وعلى الله فهي لا تكون بمعنى واحد، لأنّ خيرية الله تختلف عن خيرية الإنسان على الرغم من وجود علاقة بين الخير الإلهي والخير البشري(١٦). فاستعمال لفظة الخير على الله إنما يكون على نحو القياس التمثيلي؛ وهو ينقسم على قسمين:

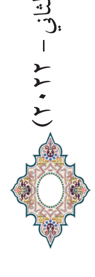
١- التمثيل النازل: وهو نوع من حمل بعض الصفات المشتركة بين الإنسان وكائنات أقل مرتبة منه كالحيوانات مثلا بما يسمى بالتماثل، وهو حمل لا على سبيل الاشتراك المعنوي أو الانطباق الكلي، فعندما نقول إنّ الكلب وفيّ أو إنّه مخلص لا يعني هذا أننا ساوينا بين الإنسان والكلب على مستوى القيمة، بل يبقى الفارق موجودا بسبب أنّ صفة (وفيّ) في الإنسان هي غيرها عند الكلب، وإنما هما صفتان اشتركتا على سبيل التماثل فقط، وهو تماثل نازل.

٢- التمثيل الصاعد: وهو حمل صفة بشرية ما على الله، وذلك عندما نريد الحديث عن الله تعالى لا يمكن أن نستعمل لغة بعيدة عن نطاق اللغة المستعملة عندنا، فإذا وصفنا الله بأنّه كريم أو عادل فإنّ هذه الأوصاف تنتمي إلى الحقل اللغوي البشري، وإطلاقها على الله المطلق اللامحدود من أجل تقريب اللامتناهي من المتناهي، وهو تماثل صاعد، و((هذا يعني أنّ الحمل التماثلي ليس أداة لمعرفة الله ورسم

لطبيعته اللامحدودة، بل هي طريقة لنسبة صفات بشرية إليه))[١٧]. بيد أنّ هذا الحمل لا يشبع الرغبة المعرفية فينا في التعرف إلى خصوصية اللغة الدينية وطرائق تركيبها. فالحمل التماثلي يحاول معالجة وجوه استعمال الكلمة في ميدان خارج عن وجوه استعمالاتها المألوفة، ويعمل على تسويغ استعمال مماثل في الساحة الإلهية من دون أن يبين وجوه المعنى الجديد وسمات العالم الآخر الذي يُحمل عليه ويحاول نقله إلينا أو كشفه لنا[١٨].

وذهب اللاهوتي البروتستانتي بول تيليش إلى أنّ اللغة الدينية لغة رمزية، فـ((الإيمان الديني الذي هو بمثابة الغاية القصوى للوجود، لا يمكن التعبير عنه إلا بلغة الرمز، لأنّ كل ما يتصل بالغاية القصوى – بغضّ النظر عن المصاديق – له معنى رمزي. ويستثني تيليش من ذلك قضية واحدة ليست لها معنى رمزي، وهي (وجود الله) الذي هو الوجود المحض))[١٩].

ويعتقد تيليش أنّ اختلاف الله عن المخلوقات وعدم صلاحية اللغة البشرية للحديث عنه، هو بدرجة يصبح معها الوصف الحقيقي ـ أي وصف الله ـ مستحيلا، وكحد أقصى لا يسعنا سوى استخدام بضع كلمات بطريقة رمزية[٢٠]. ويرى أنّه لا يمكن ترجمة الرمز إلى دلالات حقيقية، ولا توجد إلا قضية حقيقية واحدة يمكن التفوه بها فيما يتصل بالحقيقة الغائبة، وهي (أنّ الله وجود محض)، أمّا ما عداها فهو عبارات رمزية، وهكذا فإنّ لغة الدين والقضايا التي تتناولها الإلهيات هي رمزية بالكامل ومجازية إلى درجة لا تتيح تحويلها إلى معطيات حقيقية[٢١]. ولمّا كان الاعتقاد أو الإيمان الديني، بحسب تيليش، هو حالة من الإيمان بالمطلق، فلا يمكن لهذا الإيمان أن يعبّر عن نفسه إلا بعبارات رمزية فقط، بحيث لا يكتفي التعبير الرمزي بالإشارة إلى ما وراء الذات المعبّرة، بل يكون الرمز نفسه، بما يختزنه من دلالات عميقة وإثارات وجدانية، شريكا حقيقيا للمرموز إليه، وهو ما يعني أنّ اللغة الدينية هي لغة



مجازية.

جـ- اللغة الدينية في الفكر الحداثوي

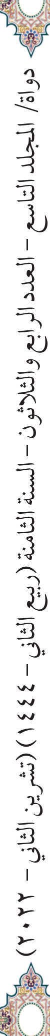
يعتقد محمد أركون أنّ التفسير الأرثوذكسي لا يزال ينظر إلى المجاز بوصفه مجرد وسيلة بلاغية هدفها تحلية الأسلوب أو تجميله، ويأخذ هذا التفسير كلمات القرآن على حرفيّتها وبحسب المعنى القاموسي، ولا يأخذ بعين الاعتبار الدلالات الحافة أو المحيطة (أي ظلال المعاني) عندما يفسر القرآن، ويبقي التفسيرات التجسيمية أو التشبيهية على حرفيتها مثل آية ((عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ)) (طه/ ٥)، و((عَلَّمَ بِالْقَلَمِ)) (العلق/ ٤)، و((إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ)) (الأعراف/ ٢٠٠)، و((أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَىٰ كَلَّا لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ)) (العلق/ ١٤،١٥)[٢٢].

((ولا يعترفون بوجود المجاز في القرآن بمعنى التخييل غير الحقيقي أو المعنى القابل للتأويل بطريقة رمزية))[٢٣]

بيد أنّ القرآن كتاب مجازي يغذي التأمل ويحث على التفكر، ويفتح آفاق التعالي والتجاوز أي أنّه ذو بنية مجازية تتأسس على الاستعارة والتشبيه وضرب الأمثال، وهذا ما يجعل اللغة طيّعة أمام قدرة العقل تستجيب له، ويمتلكها، لأنّه ((إذا لم تكن اللغة ملكا للإنسان ومحصّلة لإبداعه الاجتماعي، فلا مجال للحديث عن إدراكه للعالم أو عن فهمه له، إذ يتحول الإنسان ذاته إلى مجرد طرف تُلقى إليه المعرفة من مصدر خارجي يحتويها))[٢٤].

هذا التملك لن يتحقق بحسب ما يرى أركون إلا من خلال تجاوز الفهم الأرثوذكسي (التقليدي الكلاسيكي المغلق) للمجاز، وهو الفهم الذي لا يبحث في الدلالات المحيطة، وإنما يكتفي بالدلالات الحرفية فقط. وبهذه الكيفية المزدوجة في التعامل مع المجاز يتم تغييب حقيقة التمفصل بين اللغوي والاجتماعي من خلال القفز على البعد الأبستمولوجي للمجاز، وهو البعد الذي يفتح آفاق إنتاج المعنى.

ويعتقد محمد أركون أنّ الفهم الأرثوذكسي للمجاز، هو الفهم المكرّس في التراث بشكل عام إذ تم التعامل مع



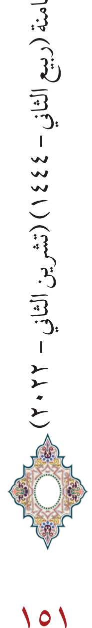
المجاز فـ((قلّص إلى وظائفه التزيينية (أي الفنية والجمالية) المُحلِّية للتعبير هنا كان الشارحون يبحثون دائما عن المعنى الأصلي الأولي الحقيقي (المجاز ضد الحقيقة) لكي يكتشفوا العلامة الحقيقية التي تربط الكلمة بالشيء الخارجي أو الدال بالمدلول))(٢٥).

فالاكتفاء بدراسة المجاز على أنّه أداة أدبية لإغناء الأسلوب في القرآن كان على حساب إبراز المجاز ((في بعده الأبستمولوجي بصفته محلا ووسيلة لكل التحويرات الشعرية والدينية والإيديولوجية التي تصيب الواقع))(٢٦). وفهم المجاز بهذه الكيفية هو ما يشغل كل من يهتم بنقد الفكر الإسلامي وتأويله من جديد لأنّ ((الاستخدامات المختلفة للمجاز، تشير إلى أنماط ووظائف متنوعة للغة ترتبط بدورها بمواقع اجتماعية وأدوار سياسية محددة))(٢٧).

ولتفاقم اللامفكر فيه أخذ أركون يخطط لكتابة دراسة أكاديمية معمّقة عن (التركيبة المجازية للخطاب القرآني)، ولكنه سوّغ عدم إنجازه لمشروع العمر -كما يصفه- بضيق الوقت(٢٨).

ويرى أركون أنّ لهذه اللغة خصوصية لا يمكن الدخول عليها من قواعد ومبادئ اللغة الاعتيادية، بل هي مجال غير مكتشف إلى الآن، وما تزال _ بحسب رأيه_ ((تنقصنا الألسنيات وعلم الدلالات الملائم (سيميوتيك) من أجل أن نحلل بدقة لغة كهذه))(٢٩).

وقد عدّ نصر حامد أبو زيد (المجاز) من إشكاليات الفكر العربي الإسلامي التي لا يمكن دراستها معزولة عن سياق الخلاف العام الذي حدّده ابن عربي في (الطريقين)(٣٠) ((فالبدء من (الله) يجعل (الحقيقة) هناك، بينما يكون العالم الذي نحياه هو عالم (المجاز) والعكس صحيح، بمعنى أنّ البدء من عالمنا هذا يجعله عالم (الحقيقة) بينما يكون (المجاز) سمة عالم ما وراء الطبيعة. ومعنى ذلك أنّ اختلافات المختلفين حول المجاز ليست مجرد خلافات لغوية أو مجرد خلافات فكرية إيديولوجية، بل هي خلافات تمتد إلى (رؤية العالم) في

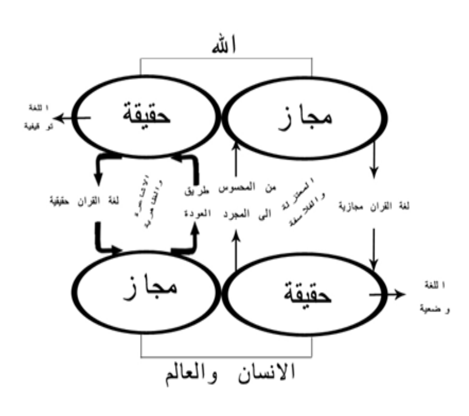


عمقها الحقيقي))[٣١].

ويميز نصر حامد أبو زيد بين اتجاهين في التراث العربي الإسلامي في رؤيتهما للمجاز، وهذان الاتجاهان هما[٣٢]:

١- القائلون بحقيقة الوجود الطبيعي والإنساني، وهم الذين يذهبون إلى (اصطلاحية اللغة) بعدّها نتاجا بشريا خالصا، وعليه فلغة القرآن مجازية، ويمثل هذا الاتجاه (الفلاسفة)، و(المعتزلة).

٢- القائلون بمجازية الوجود الطبيعي والإنساني، وهم الذين يذهبون إلى (توقيفية اللغة) بعدّها من الهبات الإلهية التي وهبت للإنسان، وعليه فلغة القرآن حقيقية، ويمثل هذا الاتجاه (الظاهرية) الذين ينكرون وجود المجاز إنكارا تاما، و(الأشاعرة) الذين يقرون بوجوده مع التحفظ في مجالات تطبيقه في النصوص الدينية. ولتوضيح ذلك إليك هذا المخطط:



فتم التركيز عند المعتزلة والفلاسفة العقلانيين في فهم النصوص الدينية على بعد (التنزّل)، أي أنّ حركة الوحي هي حركة توجّه من جانب الله لمخاطبة الإنسان تحقيقا لسعادته في الدنيا وفي الآخرة على السواء وهذا يعني أنّ الإنسان أصل الحركة وغايتها. وإذا كان الإنسان في هذا التصور هو الأصل والغاية فمن الطبيعي أن يكون اتصال الرب به اتصالا وفق آليات الثقافة التي أنتجها، و(اللغة) بكل ما تشتمل عليه من قوانين في صلبها قانون المجاز والتغيّر في الدلالة، في مركز القلب منها. وقد بنى هؤلاء تصورهم وفقا لحركة العقل المعرفية الطبيعية والتلقائية، الحركة من المحسوس إلى المجرد ومن


دواة/ المجلد التاسع – العدد الرابع والثلاثون – السنة الثامنة (ربيع الثاني ١٤٤٤) (تشرين الثاني – ٢٠٢٢)

المدرك إلى المعقول[٣٣].

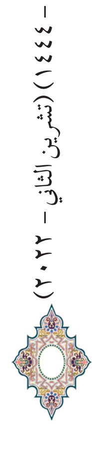
أما أهل الطريق الثاني (الأشاعرة والظاهرية) فقد بُني تصورهم على (الانطولوجيا) الدينية، التي تتصور الوجود حركة دائرية تبدأ من أصل واحد – هو الله – يتخلق عنه العالم والإنسان، فالإنسان كان يعيش في جنة الرب منعما، لكن إبليس يغري الإنسان وهكذا يقع الإنسان في المعصية فيناله عقاب الرب بالخروج من الجنة، والحكم عليه بالسعي في الأرض والشقاء فيها. ووفقا لمعطيات الوحي الإسلامي فقد تقبّل الله توبة آدم، ووعده بأن يرسل له بين الحين والآخر رسلا تكون مهمتهم هداية بني البشر لطريق العودة إلى الجنة التي خرج منها آدم بمعصيته[٣٤].

وفي مثل هذا التصور لا يمتلك الإنسان شيئا، اذ اللغة والثقافة والتراث، هي وسائل زوّد الله بها الإنسان كي يتمكّن من اكتشاف طريق العودة إليه، فالله هو الذي علّم آدم الأسماء كلّها، وهو الذي زوّده بالعقل ومنحه القدرة على الفعل... وغيرها[٣٥].

وقد انتصر نصر حامد أبو زيد للاتجاه القائل بمجازية اللغة القرآنية الذي يرفض الفهم الحقيقي للغة القرآن، فـ((الإيمان بحرفية الدلالات التي وردت في النصوص الدينية عن الله، خاصة ما ورد عن العرش والكرسي والملائكة الذين يحملونه، وما ورد كذلك عن الحياة الأخروية كالصراط والحوض وعذاب القبر وناكر ونكير، ناهيك بما ورد في المسيح الدجال والمعركة النهائية الفاصلة بين الكفر والإيمان، لا يمارس تأثيره على مستوى العقيدة وحدها. الأخطر من ذلك تأثير هذا الفهم الحرفي على بنية الوعي الاجتماعي والسياسي، وهو تأثير واضح وملموس في جميع مستويات واقعنا العربي الإسلامي))[٣٦].

فلغة الدين هي لغة التمثيل (المجاز) وليست لغة الحقيقة، وأنّ المفاهيم المضمنة في الكلمات الدينية، ولاسيما في الكتب المقدّسة ليست المعاني المقصودة في الاستخدامات العرفية[٣٧].

والمقصود من القراءة الحرفية القراءة





التي تؤمن بالمعاني الظاهرة على حقيقتها، والتي يرى فيها نصر حامد ابو زيد سبب تخلف الواقع العربي الإسلامي.

ثانيا: طبيعة اللغة الدينية في التعبير عن الحقيقة

إنّ النظرة إلى المفاهيم القرآنية على أنّها لا تعبّر عن الحقيقة أو عن الواقع هي نظرة متأثرة ببعض التيارات الفكرية الما بعد حداثية وببعض المفاهيم اللسانية من مثل إنكار مرجعية اللغة، والانتظام والإحالة الذاتيين للنص، وإعتام اللغة وضبابيتها[٣٨]. ومفادها ((أن الحقيقة ليست موجودة سلفا، أو ليست موجودة بصفة نهائية فيما يرى دريدا كما رأى قبله نيتشه الذي كان يعتقد أن ليس هناك حقيقة، وليس هناك نظام أبدي ومعقول، يمكن أن يفهم بكل دقة))[٣٩].

على حين ذهب الاتجاه المنطقي – من الاتجاهات الوضعية التجريبية– إلى تبني المطابقة، فقد ذهبوا إلى أن هناك تطابقا بين الآراء والواقع، أو بين "البنية" و"الوظيفة" ((وقد سار في هذا الاتجاه بعض اللسانيين (مدرسة شومسكي) والسيميائيين (مدرسة كريماس إلى حد ما). وغيرهم ممن يقول بشفافية اللغة (...) ومن يرجع إلى التحاليل اللسانية التي أنجزها كثير من المناطقة واللسانيين والسيميائيين يرى أنها تحاول أن تزيل التباس تعابير اللغة الطبيعية بوضع قواعد وقوانين ومعايير تجعل التعبير مطابقا للواقع الخارجي أو للواقع الداخلي أو لهما معا))[٤٠].

إنّ من القضايا الواضحة في العقل الإنساني ((أن الله ((تكلم)) أو أنه أظهر نفسه من خلال اللغة. وأن ذلك لم يتم بلغة غير إنسانية غامضة، بل بلغة مبينة قابلة للفهم. وهذه هي الحقيقة الأولى والحاسمة، فمن دون هذا الفعل الأساسي من جانب الله، لن يكون ثمة دين حقيقي على الأرض، وفقا للفهم الاسلامي لكلمة دين))[٤١]. فالله تعالى يريد التواصل مع الإنسان، لذا أرسل رسالته بلغة بشرية مفهومة ((لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ)) (النحل/ ١٠٣).

ومن خلال هذه اللغة بيّن كثيرا

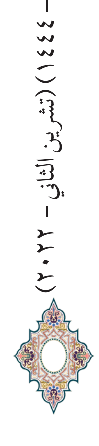
من الحقائق المتعالية والماورائية المقدسة، من أهمها وأعقدها حقيقته تعالى، وقد عبّرت آية النور عن هذه الحقيقة بقوله تعالى ((اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ)) (النور/ ٣٥)، فـ((البنية العامة للمجاز هنا هي تقريب الله من الإنسان من خلال استخدام عناصر من عالم الإنسان المحسوس يتم الربط بينها وبين الله (الله مثل النور)، وتتم عملية الفصل (وتأكيد التجاوز وعدم الكمون) على نطاق مركب للغاية، تظهر في تكثيف المجاز كي لا نرى مركزا واضحا، ولا نرى علاقة محددة بين الله والنور، إلى أن نصل إلى الصورة المجازية (نور على نور)، وهي صورة بلا مركز، خالية تماما من أي كمون أو حلول أو تجسد، تعبّر عن المركز المتجاوز. وحين نفقد الإحساس بالمركز، فإننا ندرك الإله من خلال المجاز، ولكننا لا نسقط في الإحساس بأنه تمت الإحاطة به تماما من خلال تشبيهه بعناصر أرضية، إذ يظل إحساسنا بتجاوز الله عز وجل للطبيعة والتاريخ إحساسا عميقا، فهو مثل النور، ولكنه ليس بنور.. فليس كمثله شيء))[٤٢].

هذه الرؤية إلى العملية المجازية تقتضي أن نقرّ لسانيا بحقيقتين:

الأولى: أنّ اللغة اصطلاحية تنتمي إلى نظام لساني محدد، تصف العالم وما وراءه، وأنّ المجاز هو وسيلتها للخروج من مأزق المطابقة.

الثانية: أنّ النظام اللساني وهو النسق المزوّد بخاصية المجاز يستطيع أن يحرّر المستعمِل بجعله يقرّب اللامتناهي من المتناهي.

وتأسيسا على ذلك فـ((المجاز ليس وسيلتنا لإدراك الوجود الإنساني المركب وحسب، وإنما هو أيضا وسيلتنا لإدراك الإله، إذ إنّه يربط بين بعض صفات الإله المتجاوزة



للأسماع والأبصار من جهة وبعض الشواهد المادية التي تدركها الأسماع والأبصار من جهة أخرى، فهو ربط بين المحدود الإنساني واللامحدود الإلهي. ورغم محاولة الإنسان إدراك الإله من خلال المجاز، فإنه في الإطار التوحيدي، يعرف أنّه لن يدركه في كل جوانبه فهو ((لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ)) (الشورى/ ١١)[٤٣].

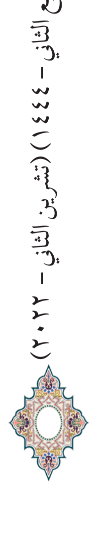
فالمجاز إذن هو وسيلة من وسائل الإدراك في مجال الكشف عن الحقيقة والتعبير عنها، لا يمكن الاستغناء عنه أو تحويله إلى أداة للتماهي من خلال توسيع الانفصال بين الدال والمدلول، كما فعلت الباطنية والغنوصية، أو القول بالاتصال بين الدال والمدلول كما في التفسير الحرفي، إنما العملية المجازية تقوم على الاتصال والانفصال بين الدال والمدلول، وهذا يعني أنّ اللغة أداة صالحة للتواصل، فهي تشير إلى الواقع على الرغم من وجود مسافة بينهما.

إنّ لغة القرآن الكريم ليست لغة جديدة تختلف عن اللغة الاعتيادية، إنما هي لغة تنتمي في أصل وجودها ووظيفتها وغايتها إلى هذه اللغة، ولكنها تمتاز بدقة استعمالها، وقوة توظيفها للخصائص الفنية الراقية، التي تتلاءم مع غايتها التواصلية، وطبيعتها الدينية.

لذلك ليس من السديد تقسيم اللغة إلى لغة علمية أو لغة دينية أو لغة أدبية وغيرها، ((وإنما الصواب أن يقال: هناك أسلوب علمي، وأسلوب ديني، وكل لغة بالمعنى الصحيح - صالحة لتبنّي الأسلوبين، ومن خواص الأسلوب العلمي دقة الدلالة، وكونها مباشرة.. لا لف فيها ولا دوران، والأسلوب الديني كالأسلوب الأدبي- فيه رمز، يتسم بالوضوح أو بالغموض، وفيه مجاز واستعارة وتشبيه.. يذهب العقل في تفسيرها كل مذهب، ويلتزم بحدود لا يتجاوزها.. من حيث الدلالة والبيان))[٤٤].

ومن هنا فنحن لا نستطيع الحديث عن لغة دينية ذات تجنيس مغاير عن اللغة الاعتيادية، بل نتحدث عن لغة اعتيادية اضطلعت بمهمة التعبير عن الحقيقة الإلهية بخصائصها الأسلوبية والبيانية فاستطاعت التعبير والتصوير عن عالمي الشهود والغياب.

وهي لغة ذات نظام وخاصية متفردة استطاعت أن تستوعب جميع التصورات وتقرّب جميع المفاهيم المفارقة من خلال خاصية المجاز، فالمعارف الدينية ذات المفاهيم المتعالية لا يمكن إيرادها بلغة مباشرة صريحة، بل السبيل الوحيد إليها مكوّنات المجاز الأساسية من تشبيه واستعارة وكناية وتمثيل.



الهوامش:

١- ينظر: بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، (د.ت)، (د.ط) ٢، ص٢٥٥.

٢- ينظر: المصدر نفسه. والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، ١١، ص٢٦.

٣- ينظر: ابن تيمية، دقائق التفسير، تحقيق محمد السيد الجليند، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، ط٢، ١٩٨٤م، ٢، ص١٨٩.

٤- ينظر: ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق كامل محمد محمد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٨م، ص٢٤.

٥- ينظر: أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، دار الفكر، بيروت، (د.ط)، ١٩٩٦م، ص٨٤.

٦- أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، ج٢، ص٦٦٣.

٧- معالم التنزيل، ج٢، ص١٣٧.

٨- ابن كثير، تفسير كتاب الله العظيم، ج٢، ص١١٨٨.

٩- الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، منشورات مؤسسة دار المجتبى للمطبوعات، قم، ط١، ٢٠٠٤م، ج٢، ص٣١٤.

١٠- الزمخشري، الكشاف، مصدر سابق.

١١- فخر الدين الرازي، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر، ط٣، ١٩٨٥م.

١٢- ناصر العقل، مقدمة في الأهواء والافتراق والبدع، ص٥٦.

١٣- ابن خزيمة، كتاب التوحيد، ص١٢٩، ابن القيم الجوزية، الكافية الشافية، ص١٢٤.

١٤- ينظر: محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج١، ص٢٦٦-٢٦٧.

١٥- ينظر: محمد محمد المدني، المجتمع



الاسلامي كما تنظمه سورة النساء، المجلس الأعلى للشؤون الثقافية، مصر، ط٣، ٢٠١٢م، ص١١.

١٦- ينظر: جون هيك، فلسفة الدين، ص ١٢٩.

١٧- وجيه قانصوه، النص الديني في الإسلام، ص٢٦٥.

١٨- ينظر: عادل ضاهر، الفلسفة والمسألة الدينية، ص١٧٠-١٨٠.

١٩- عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، ط٢، ٢٠٠٦م، ص١١٩.

٢٠- ينظر: محسن اريان، لغة المجاز والرمزية في النص الديني، مجلة المنهاج،ع٣٠، ٢٠٠٣م، ص١٥٧.

٢١- ينظر: وجيه قانصو، النص الديني في الإسلام من التفسير إلى التلقي، دار الفارابي، بيروت، ط١، ٢٠١١م، ص٢٦٨.

٢٢- ينظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط٢، ٢٠٠١م، ص٣٢.

٢٣- ينظر: محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، هامش: هاشم صالح ٦٢.

٢٤- نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ط٤، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٠م، ص١٨٩.

٢٥- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، ط٣، ١٩٩٨م، ص٢٠١.

٢٦- المصدر نفسه، ص٩٨.

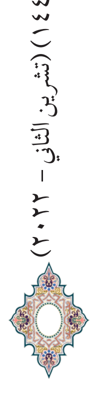
٢٧- المصدر نفسه، ص٢٠١.

٢٨- ينظر: المصدر نفسه، ص٣٤.

٢٩- الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص١٩٠.

٣٠- ((الامر محصور بين ربّ وعبد، فللرب طريق وللعبد طريق، فالعبد طريق الرب فإليه غايته، والرب طريق العبد فإليه غايته)) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج٣، ص١٤٧.

٣١- نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقية، ص١٧٥.



٣٢- ينظر: المصدر نفسه، ص١٩٠.

٣٣- ينظر: النص والسلطة والحقيقية، ص١٧٣- ١٧٤.

٣٤- ينظر: المصدر نفسه، ص١٧٤.

٣٥- ينظر: النص والسلطة والحقيقية، ص١٧٤.

٣٦- المصدر نفسه، ص٢١١.

٣٧- ينظر: محمد مصطفوي، نظريات لغة الدين وإشكاليات المعرفة والتبيين، مجلة المحجة، لبنان، معهد المعارف الحكمية، عدد١٠، ٢٠٠٤م، ص١١٧.

٣٨- ينظر: محمد مفتاح، المفاهيم معالم، ص١٠٤.

٣٩- م. ن ١١٥.

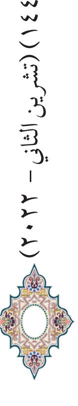
٤٠- م. ن ١٠٦.

٤١- توشيهيكو إيزوتسو، الله والانسان في القرآن، ترجمة هلال محمد الجهاد، ص٢٤٠.

٤٢- اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، ص١٥٩.

٤٣- المصدر نفسه، ص١٥٨.

٤٤- عبد الصبور شاهين، عربية القرآن، مكتبة الشباب، ٢٦ شارع إسماعيل سري- بالمنيرة، (د.ط)،(د.ت)، ص٧.



المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم

١- ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق كامل محمد محمد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٨م.

٢- ابن القيم الجوزية، الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية، إشراف بكر بن عبد الله بو زيد، مكتبة ابن تيمية، القاهرة الطبعة ٢، ١٤١٧ه.

٣- ابن تيمية، دقائق التفسير، تحقيق محمد السيد الجليند، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، ط٢، ١٩٨٤م.

٤- ابن خزيمة، كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، دراسة وتحقيق عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، مكتبة الرشد. السعودية - الرياض الطبعة ٥، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤.

٥- ابن عربي، الفتوحات المكية، دار المعرفة بيروت لبنان.

٦- ابن كثير، تفسير كتاب الله العظيم، المحقق: سامي بن محمد سلامة الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة ٢، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٧- أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ط)، (د.ت).

٨- أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، دار الفكر، بيروت، (د.ط)، ١٩٩٦م.

٩- بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، (د.ت)، (د.ط).

١٠- البغوي الشافعي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تفسير البغوي، تحقيق عبد الرزاق المهدي، الناشر دار إحياء التراث العربي -بيروت الطبعة١، ١٤٢٠ه.

١١- توشيهيكو إيزوتسو، الله والانسان في القرآن علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ترجمة هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠٧م.

١٢- جون هيك، فلسفة الدين، ترجمة



وتحقيق طارق عسيلي، معهد المعارف الحكمية، ط١، ٢٠١٠م.

١٣- الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، منشورات مؤسسة دار المجتبى للمطبوعات، قم، ط١، ٢٠٠٤م.

١٤- عادل ضاهر، الفلسفة والمسألة الدينية، دار نلسن، ط١، ٢٠٠٨م.

١٥- عبد الصبور شاهين، عربية القرآن، مكتبة الشباب، ٢٦ شارع إسماعيل سري- بالمنيرة، (د.ط)،(د.ت).

١٦- عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، ط٢، ٢٠٠٦م.

١٧- فخر الدين الرازي، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر، ط٣، ١٩٨٥م.

١٨- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ط)، (د.ت)،

١٩- محسن اريان، لغة المجاز والرمزية في النص الديني، مجلة المنهاج،ع٣٠، ٢٠٠٣م.

٢٠- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٢م.

٢١- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط٢، ٢٠٠٢م.

٢٢- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط٢، ٢٠٠١م.

٢٣- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، ط٣، ١٩٩٨م.

٢٤- محمد رشيد رضا، تفسير المنار، تحقيق إبراهيم شمس الدين، بيروت دار الكتب العلمية، ط٢، ٢٠٠٥م.

٢٥- محمد محمد المدني، المجتمع الاسلامي كما تنظمه سورة النساء، المجلس الأعلى للشؤون الثقافية، مصر، ط٣، ٢٠١٢م.

٢٦- محمد مصطفوي، نظريات لغة الدين وإشكاليات المعرفة والتبيين، مجلة



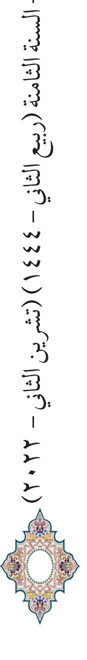
المحجة، لبنان، معهد المعارف الحكمية، عدد١٠، ٢٠٠٤م.

٢٧- محمد مفتاح، المفاهيم معالم نحو تأويل واقعي، المركز الثقافي العربي، بيروت الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٩م.

٢٨- ناصر بن عبد الكريم العقل، مقدمة في الأهواء والافتراق والبدع، مدار الوطن للنشر، ط١، ٢٠١٧م.

٢٩- نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ط٤، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٠م.

٣٠- وجيه قانصو، النص الديني في الإسلام من التفسير إلى التلقي، دار الفارابي، بيروت، ط١، ٢٠١١م.





الصِّيغُ والأسَاليبُ والأدواتُ المتضمّنةُ مَعنى(أيّ) الكَمَالِيّةِ فيْ العَرَبِيّة

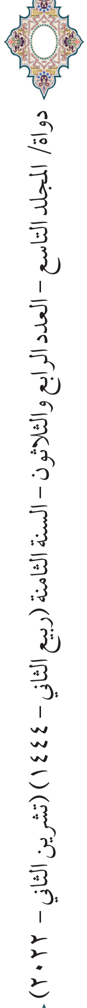
د. أيّوب جرجيس العطيّة

أستاذ مساعد(مشارك) في وزارة التربية–العراق

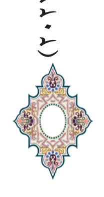
Forms and Styles Denoting Perfection in Arabic

Dr. Ayoub Gerges Al-Atiya

Assistant Professor (Associate)
at the Ministry of Education / Iraq



دواة/ المجلد التاسع – العدد الرابع والثلاثون – السنة الثامنة (ربيع الثاني – ١٤٤٤) (تشرين الثاني – ٢٠٢٢)



ملخص البحث

تسعى هذه الدراسةُ إلى الكشفِ عن الصيغِ والأساليبِ الدّالّة على الكمال في العربية، ومن المشهور أنَّ هناك صيغةً شائعةً في كتب النحو، وهي (أيُّ الكماليّة)، لكن هل هناك صيغٌ وأساليبُ تدلُّ على الكمالِ في العربية..؟

فأوجبَ الأمر الاطلاعَ على كلامِ العربِ، وأهلِ اللغةِ والتفسير؛ للكشفِ عن تيك الصيغ، لبيان سعةِ العربيةِ، ووفرة أساليها، وتيسيرا على منْ يستعملها. واقتضى البحثُ أن يقسم إلى مقدمةٍ وتمهيدٍ وثلاثة مباحث.

وتبين أن هناك وسائلَ أُخر غيرَ (أيّ الكماليّة) منها: (أل الجنسيّة)، و(الحذف)، و(صيغة التنكير)، و(تكرار المبتدأ والخبر بلفظ واحد، أو تكرار لفظ الجنس)، و(الجمع بين أمرين).

كلمات مفتاحية: الكماليّة، الصيغ، الأساليب.

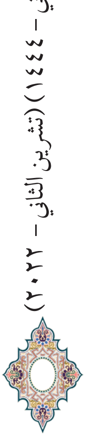
Abstract

This study aims to reveal the formulas and methods that indicate perfection. It is well known that there is a common formula for scholars, which is (i.e. perfectionism), but are there other formulas indicating perfection in Arabic?

Accordingly, it is necessary to study the speech of the Arabs and the people of the language to reveal these formulas, to show the capacity of Arabic, the abundance of its methods, and to facilitate those who use it. The research required that it be divided into an introduction, a preface and three sections.

It turns out that there are other forms other than (ايi.e., perfectionism), including: (الthe nationality), (elimination), (indefinite form), (the repetition of the subject and predicate with one word, or the repetition of the word gender), and (combining two things).

Keywords: perfectionism, formula, methods



المقدّمة

تتّسمُ اللغةُ العربية بكثرةِ أساليبها وسعةِ مفرداتها، ومن جملة هذه السعةِ ما يدلّ على الكمال، فأردتُ الكشفَ عنها، وبيانَ الصيغِ والأساليبِ غيرِ المعروفة عند الدارسين.

مشكلة البحث: متى تدلُّ (أيّ) على (الكماليّة) وكيف تستعمل.؟ وهل ثمّة صيغٌ أخرى غير (أيّ الكماليّة) في العربية..؟

أهداف البحث: الكشفُ عن الصيغ والأساليبِ الدّالّة على الكمال. والوقوفُ على مرونةِ العربيةِ في قواعدِها وصيغِها، وسعتها.

أهمية الدراسة: تأتي أهميتها من بيان استعمال بعض التراكيب الدالة على الكمال، لتبيّنَ سعةَ العربيةِ، وتيسّرَ على الكتاب والباحثين استعمالَ هذا الأسلوب.

الدراسات السابقة: لم أقفْ على دراساتٍ عن الصيغِ، والأساليبِ الدّالّة على الكمال حتى زمن إنجاز هذا البحث.

التمهيد:

لتوضيح مفهوم (الكمال)، وما يتعلق به من مصطلحات متقاربة لا بدَّ من الحديث عمّا يأتي:

الكماليّة وتعريفها: هي مصدرٌ صناعيّ، وقد وُصفَتْ بها بعض الأسماء والحروف التي تدلُّ على معنى الكمال في استعمالها، كقولنا: أنت رجلٌ أيُّ رجلٍ، فإن(أيّ) هنا تسمّى الكماليّة عند النحويين[١].

والْكَمَالُ: هُوَ التَّنَاهِي في الوصف حتى يبلغَ منتهاه، وأنّه اجتمعَ فيه من خلالِ الخير ما تفرّق في جميع جنس غيره، وَيُقَالُ فِي مَاضِيهِ (كَمُلَ) بِفَتْحِ الْمِيمِ وَضَمِّهَا، وَيَكْمُلُ فِي مضارعه بالضم، وكمالُّ كلِّ شيء بِحَسْبِهِ، وَالْكَمَالُ الْمُطْلَقُ إِنَّمَا هُوَ للهِ تَعَالَى خَاصَّةً[٢].

الفرقُ بين الكَمال والتَّمام: وردَ في معجمات اللّغة أنّ الإتمام هو الكمال، ومنه: تمّ الشّيء، إذا كمَلَ، وأتممته أنا، ويقال: كمَل الشّيء بفتح الميم، وكمُل بضمّه فهو كامل، أي: تامّ. ونقرأ، أيضا: والكمال: التّمام الذي تُجُزِّأ منه أجزاؤه[٣].

وهذا الشرح قاصر؛ لأنّ تفسير

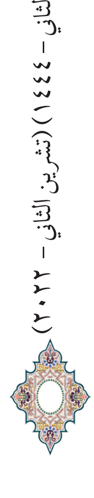
التّامّ بالكامل وتفسير الكامل بالتّامّ لم يوضّحْ مبهما. وكتب التفسير لم تُعْنَ بالتفريق بين (الإتمام) و(الإكمال)، بلْ اختلفَ أصحابُها في المراد بكلٍّ منهما. ومن العجَب أن بعضهم ذهب إلى أنّ تمام الشّيء هو انتهاؤه إلى حدٍّ لا يحتاجُ إلى شيءٍ زائدٍ عنه، وأنّ كمالَ الشّيء حصولُ الغرض منه وزيادة، فإذا قيل: كمُل ذلك، فمعناه حصَل غرضه منه[٤].

غير أن بعضَ علماءِ اللغةِ قاربت من التفريق بينهما كما فعل أبو هلالٍ العسكريّ، وأبو البقاء، والمناويّ، فالإتمام عندهم هو لإزالة نقصانِ الأصلِ في الوصف أو الفعل. والإكمال: لإزالة نقصانِ العوارض بعد تمام الأصل.[٥]

بمعنى أن التّمام الإِتْيانُ بِمَا نَقَص من الناقِص، والكَمالُ الزِّيادةُ على التّمام، فَلَا يَفْهَمُ مِنْ رجُلٍ تامّ الخَلْقِ إلاّ أنّه لَا نَقْصَ فِي أَعْضائه، وَلايَفْهَمُ من كاملٍ إلا أنه مَعْنَى زائد على التَّمامِ كالحُسْنِ والفَضْلِ، فالكمال الانتهاء إلى غاية لا مزيد وراءها، أي: أن الكَمال تَمامٌ وزِيادَة، فَهُوَ أَخصُّ، وَقد يُطْلَق كُلٌّ على الآخرِ تَجوُّزًا، وَعَليهِ قولُه تَعالَى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ (الْمَائِدَة: ٣)، وقال تعالى: ﴿أتمّوا الصّيامَ إلَى اللَّيل﴾ (البقرة:١٨٧)، وقال: ﴿وَتَمَّتْ كَلمَت رَبَّك صدقاً وَعدلاً﴾ (الأنعام:١١٥)، قال تعالى: ﴿فمَن لَم يَجد فصيَام ثَلاثَة أَيَّام في الحَجّ وَسَبعَة إذَا رَجَعتم تلك عَشَرَةٌ كَاملَةٌ﴾ (البقرة:١٩٦)[٦]

الفرق بين الكمال والمبالغة: أرى أنّ الفرقَ بينهما كما يوحي كلامُ أهل اللغةِ هو أنّ المبالغة معناها: التكثير، أي: كَثْرَة وُقُوع ذَلِك الْحَدث من صَاحبِه، ولا يصل الوصف إلى منتهاه، أمّا الكمال فمعناه: أن يبلغَ الشيءُ منتهاه وأقصى غايته، فهو أعلى درجة من المبالغة، وأشدُّ.

فالكمال إذنْ: هُوَ التَّنَاهِي في الوصف حتى يبلغَ منتهاه، وأقصى غايته، وأنّه اجتمعَ فيه من خلالِ الخير ما تفرّق في جميعِ جنسِ غيره، محيطٌ بهذه الصفة إحاطةً شاملةً، وهو أعلى درجة من المُبالغة.



متنُ البحثِ:

من المعلوم أن هناك طريقةً واحدةً مشهورةً وهي (أيّ الكماليّة) ولها أحكامُها، وبعض المصنفات تشيرُ إلى (أل الجنسية)..كقولنا: (هم الصادقون)، وثمة أساليبُ وصيغٌ، وأدواتُ تتضمّن معنى(أيّ)، وسنتحدث عنها بحسب المباحثِ الآتية:

المبحث الأول: (أيّ) الكماليّة وما جرى مجراها:

مِنْ معاني (أيّ) فِي الْعَرَبِيَّة الشَّرْطِيَّة، كَقَوْلِه تَعالَى:﴿أيّا مَا تدعوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسنى﴾، وتكونَ استفهامية، كَقَوْلِه تَعَالَى: ﴿فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بالأمنِ﴾، وأَن تكون وصفيّةً، فإذا كانت وصفيّة فهي تدلُّ على مَعنى الكمال، وقد تضافُ إلى نكرة نَحْو: مَرَرْت بِفَارِس أَيِّ فَارسٍ، فهو كاملٌ في الرجولة وبالغ منتهاه، ونحو: اجتهدتُ أيَّ اجتهادٍ، بمعنى اجتهدتُ اجتهاداً ما بعده اجتهاد، وقد بلغ غايته القصوى، فإذا وقعت بعد النكرة تُعربُ صفةً لها، نحو: مررتُ برجلٍ أيِّ رجلٍ، وبِفَارِس أَيِّ فَارسٍ، وكقول أبي العتاهية[٧]:

أنَّ الشَّبابَ والفَراغَ والجِدَةْ
مفسدَةٌ للمرءِ أيُّ مفسدَةْ

ف (أيّ) صفة لـ(مفسدة)، أمّا إذا وقعت بعد المعرفة فتُعربُ حالا، نحو: مررتُ بعبدِ الله أيَّ رجلٍ.[٨]، ومنه قوله:[٩]

فأوْمَأَتُ إِيماءً خَفياً لِحَبْتَرٍ ...
فَلِلَّهِ عَيْنَا حَبْتَرٍ أَيَّما فَتى

ومثله ما قاله سيبويه: " ومن النعت أيضا: مررت برجلٍ أيِّما رجلٍ، فـ (أيّما) نعت للرجل في كماله وبذِّه غيرَه، كأنه قال: مررت برجلٍ كاملٍ.. "[١٠]

ويرى (الرضي) أن (أيّ) هذه منقولة من الاستفهام كان الأصل (أيّ رجل هو)؟ على الاستفهام الذي يراد به التفخيم والتهويل، وإنما دخله التفخيم؛ لأنهم يريدون إظهار العجز، والإحاطة لوصفه، فكأنه مما يستفهمُ عنه يجهل كنهه، فأدخلوه في باب الاستفهام الذي هو موضوع لما يجهل. فاستعيرت لوصف الشيء بالكمال في معنى من المعاني والتعجب في حاله، والجامع



بينهما أن الكامل البالغ غاية الكمال بحيث يتعجب منه يكون مجهول الحال، فيحتاج إلى السؤال عنه.(١١)

ويُشترَط في النكرة أن تكون مماثلة للموصوف لفظاً ومعنى، أو معنى فقط: (مررتُ برجلٍ أيِّ رجلٍ)، بمعنى أن ما قبلَها وما بعدَها بلفظ واحد أو بمعنى واحد، فلا يُقال: (مررتُ برجلٍ أيِّ عالمٍ)؛ لأن عالم ليس هو معنى رجل، وليسَ مُشاركاً له في اللفظ، لكن إذا قلنا: (مررتُ برجلٍ أيِّ رجلٍ) جاز، و(مررتُ برجلٍ أيِّ إنسانٍ) يجوز.

ما جرى مجّرى (أيّ) في التركيب والدلالة:

وممّا جرى مجرى(أيّ)، ويُنعت بـه هو(كلّ) و (جدّ) و (حقّ) مضافة إلى مثل متبوعها لفظًا ومعنى، نحو قولك: (مررت بالرجلِ كلِّ الرجلِ، وحقِّ الرجلِ، وجدِّ الرجلِ)، والمقصود بها المبالغة في الكمال وبلوغ الغاية.(١٢)

قال سيبويه: "ومن الصفة: أنت الرجل كلُّ الرجلِ، ومررت بالرجل كلِّ الرجل. فإن قلت: هذا عبدُ الله كلُّ الرجل، أو هذا أخوك كلُّ الرجل، فليس في الحُسن كالألف واللام؛ لأنك إنما أردت بهذا الكلام هذا الرجل المبالغ في الكمال، ولم ترد أن تجعل كلَّ الرجل شيئا تعرف به ما قبله وتبينه للمخاطب، كقولك: هذا زيد. فإذا خفت أن يكون لم يُعرَف قلت: الطويل، ولكنك بنيت هذا الكلام على شيء قد أثبت معرفته، ثم أخبرت أنه مستكمِلٌ للخِصال.

ومثل ذلك قولك: هذا العالِمِ حقُّ العالِمِ، وهذا العالم كلُّ العالم، إنما أراد أنه مستحقٌ للمبالغة في العلم. فإذا قال هذا العالم جِدُّ العالم، فإنما يريد معنى هذا عالِمِ جدا، أي هذا قد بلغ الغاية في العلم. "(١٣)

وقال الرضي: " معنى (كلّ الرجل) أنّه اجتمع فيه من خلال الخير ما تفرق في جميع الرجال، ومعنى (جدّ الرجل) أي كأن ما سواك هزل، و (حقّ الرجل) أي: أن من سواك باطل".(١٤)

وجُعل منه (أيّ) في قوله تعالى: ﴿إِذَا السَّمَاءُ فُرِجَتْ (٩) وَإِذَا الْجِبَالُ نُسِفَتْ (١٠) وَإِذَا الرُّسُلُ أُقِّتَتْ (١١)



لِأَيِّ يَوْمٍ أُجِّلَتْ (١٢) لِيَوْمِ الْفَصْلِ (١٣) وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الْفَصْلِ﴾ (١٤)

فيرى ابن عاشور أنَّ (أَيّ) مَوْصُولَةٌ دَالَّةٌ عَلَى التَّعْظِيمِ وَالتَّهْوِيلِ وَهُوَ مَا يُعَبَّرُ عَنْهُ بِالدَّالِّ عَلَى مَعْنَى الْكَمَالِ، وَتَكُونُ صِفَةً لِمَوْصُوفٍ مَحْذُوفٍ يَدُلُّ عَلَيْهِ مَا أُضِيفَتْ إِلَيْهِ (أَيُّ)، وَتَقْدِيرُهُ: لِيَوْمٍ أَيِّ يَوْمٍ، أَيْ: لِيَوْمٍ عَظِيمٍ.(١٥)

ومثله فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَزَّقْنَاهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ﴾ [سبأ: ١٩]، وقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَى رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [سبأ الآيات ٧ – ٨]، والممزّق ها هنا مصدر بمعنى التمزيق، وكلّ هنا للمبالغة كما في: (هو الرجلُ كُلُّ الرجل)(١٦)، أي مزَّقناهم تمزيقاً لا غاية وراءه بحيث يُضرب به الأمثال في كلِّ فُرقة ليس بعدها وصالٌ(١٧)، بحيث جَعَلَهُمُ اللهُ حَدِيثًا لِلنَّاسِ، وَسَمَرًا يَتَحَدَّثُونَ بِهِ، وَكَيْفَ مَكَرَ اللهُ بِهِمْ، وَفَرَّقَ شَمْلَهُمْ بَعْدَ الِاجْتِمَاعِ، وَالْأُلْفَةِ وَالْعَيْشِ الْهَنِيءِ، وتَفَرَّقُوا فِي الْبِلَادِ غاية التفريق؛ وَلِهَذَا تَقُولُ الْعَرَبُ فِي الْقَوْمِ إِذَا تَفَرَّقُوا: تَفَرَّقُوا أَيْدِيَ سَبَأٍ وأيادي سبأ، وتفرقوا شَذَرَ مَذَرَ(١٨).

ما جرى مجْرى (أيّ) في التركيب والدلالة:

وممّا جرى مجرى (أيّ)، ويُنعت به هو: (حَسْبك)، و(ناهيك)، و(هَدَّك)، و(شرعك)، يتوسّطُ نكرتين، الثانية تماثل الأولى لفظًا ومعنى، أو نكرة ومعرفة، ومنه: مررتُ برجُلٍ حَسْبِك من رجُلٍ. ومررت بزيدٍ حسبِك من رجل، فهذا نعت للرجل بإِحسابهِ إيّاك من كلّ رجلٍ. وهو نعْتٌ للرجُل بِكَمالِه، واجْتِماع كلِّ مَعاني الرُّجُولةِ فيه.

وكذلك: كافيك من رجلٍ، وهَمُّك من رجلٍ، وناهيك من رجلٍ، ومررتُ برجلٍ ما شئتَ من رجلٍ، ومررتُ برجلٍ شَرْعِك من رجلٍ، ومررتُ برجلٍ هَدَّك من رجلٍ، وبامرأةٍ هَدَّك من امرأةٍ. فهذا كلُّه على معنىً واحدٍ.(١٩)، وعلق بعض أصحابِ المعاجم على قول سيبويه: ومررتُ برجلٍ هَدَّك من رجلٍ، قالوا: ((هُوَ نعت لَهُ بِكَمَالِهِ وبذِّه غَيره))(٢٠)

المبحث الثاني: الأسَاليبُ التي تتضمّنُ معنى (أيّ) الكَمالِيّةِ:

١- الإبهام بالنفي:

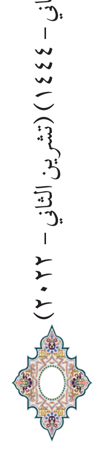
قد يأتي في العربية وخاصّةً في القرآن أن المتكلّم يصفُ أمراً ما بأسلوبِ النفي متضمناً الإبهام؛ تعبيراً عن عدم معرفة المخاطبين به؛ لبيان كمال الأمر أو الوصف، فلا يُعرفُ كنهُهُ، ولا حدُّه، ومنه قوله تعالى: ﴿فَلا تَعْلَمُ نَفْسٌ ما أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزاءً بِما كانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [سورة السجدة ١٧] والمعنى: لا يعلمُ أحدٌ لا ملكٌ مقرب، ولا نبيٌّ مُرسل، أيّ نوع عظيم من الثواب ادخر الله لأولئك، وأخفاه عن جميع خلائقه، لا يعلمه إلا هو مما تقرُّ به عيونهم، ولا مزيدَ على هذه العدة، ولا مطمح وراءها.[٢١]

وفي هذا الإبهام لنعيم الجنّة الذي أعدّه الله سبحانه وتعالى لعباده المؤمنين إطلاقٌ له من القيود والحدود، فهو نعيم مطلق، بلا حدود ولا قيود، فيه كل ما تشتهى الأنفسُ وتلذُّ الأعينُ.. وبلغَ منتهاه وكمالَهُ، كما في الحديث القدسي: (أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر...)[٢٢]. وقوله تعالى: (ما أُخْفِيَ لَهُمْ) فيه إشارة إلى أن هذا النعيم، لا يخطر على بال أحد، ولا يقع في تصوره؛ لأنه مما لا شبيه له، فيما يعرف الناس من نعيم الدنيا.[٢٣]

وصرح الرازي بأنه يفيد الكمال عند حديثه عن قوله تعالى: (لَهُمْ دارُ السَّلامِ) (الْأَنْعَام: ١٢٧) فقال: "وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ ذَلِكَ الشَّيْءَ بَلَغَ فِي الْكَمالِ وَالرِّفْعَةِ إِلَى حَيْثُ لَا يَعْرِفُ كُنْهَهُ إِلَّا الله تَعَالَى، وَنَظِيرُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَلا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ [السَّجْدَةِ: ١٧][٢٤] " .

٢- الجمع بين أمرين: أحدهما يُكملُ الآخر نفياً أو إثباتاً:

من خلال النظر في النصِّ القرآنيّ، وجدتُ أن الجمعَ بين أمرينِ مهمّينِ طريقةٌ أخرى أيضا من طرائقِ الكمالِ في العربية، وفي أسلوب القرآن خاصة، فقد يجمع بين أمرين متناقضين بعد نفي، مثل قوله تعالى في وصف



الكتاب: ﴿وَيَقُولُونَ يا وَيْلَتَنا مالِ هذَا الْكِتابِ لا يُغادِرُ صَغِيرَةً وَلا كَبِيرَةً إِلاَّ أَحْصاها﴾ [سورة الكهف آية ٤٩]

فالْكِتابُ هو صحف الأعمال، فلا يترك صَغِيرَةً وَلا كَبِيرَةً، وهي الإحاطة، أي: لا يتركُ من المعاصي شيئاً إلا أحصاه، أيْ: أحصاها كلها[٢٥]، فبلغ منتهاه في الإحصاء حين جمع بين الصفتين للدلالة على كمالِ الكتاب.

أو يجمع بين طرفي الأمر؛ ليبلغَ كمالَهُ كما في ذكر ذي القرنين وبلوغه مغرب الشمس، ومطلعها، وأنه تحرك غرباً حتى بلغ مغرب الشمس، وتحرّك شرقاً حتى بلغ مطلعها..قوله تعالى : ﴿حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا قُلْنَا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا ....﴾(٨٩) ﴿حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَطْلُعُ عَلَى قَوْمٍ لَمْ نَجْعَلْ لَهُمْ مِنْ دُونِهَا سِتْرًا﴾ (٩٠) ذكرُ رحلتِهِ وجهاده من المشرق إلى المغرب دلالةٌ على تمكين الله له، وكمالِهِ.

أو الجمع بين أمرين؛ للدلالةِ على كمالِ الفعل كالجمع بين الإيمان والعمل، أو البشارة والنذارة..كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحاتِ كانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلاً﴾ (الكهف١٠٧)، وقد جمع بين الإيمان والعمل الصالح؛ للدلالة على كمال التقوى والإيمان.

وفي أقوال المفسرين إشارة إلى هذه الطريقة، من ذلك تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ وَيُذْهِبْ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ﴾ (١٤)، ولما كان ذكر (الشفاء=يشف صدورَ) وحده لا يرادُ به الكمال، أتبعه تحقيقاً لكماله قوله:﴿ويذهب غيظ قلوبهم﴾[٢٦]

وتفسيرهم لقوله تعالى: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (٤٧)، ﴿وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ﴾ عطفٌ على نعمتيَ، عطف الخاصِّ على العام لكماله أي: فضلتُ آباءَكم[٢٧]

أو يجمع بين أمرين مهمين مطلوبين للدلالةِ على كمالِ القوةِ والاقتدارِ والزينة، نحو قوله تعالى:﴿وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا﴾ (الكهف٣٤)، وقوله: ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا﴾ (الكهف٤٦)

فالْباقِياتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَواباً وَخَيْرٌ أَمَلًا، وَتَقْرِيرُ هَذَا الدَّلِيلِ أَنَّ خَيْرَاتِ الدُّنْيَا مُنْقَرِضَةٌ مُنْقَضِيَةٌ، وَخَيْرَاتِ الْآخِرَةِ دَائِمَةٌ بَاقِيَةٌ، وَالدَّائِمُ الْبَاقِي خَيْرٌ مِنَ الْمُنْقَرِضِ، وَهَذَا مَعْلُومٌ بِالضَّرُورَةِ.

أو نفي مجموعةِ أفعالٍ لإثباتِ قدرتِهِ المطلقة، وكمالِ العموم في قوله تعالى: ﴿مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ﴾ [سورة الكهف:٥١]، فما أشهدهم خلقَ السموات والأرض، ولا خلق أنفسهم..

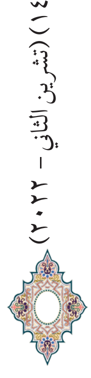
أو الجمع بين أمرين للدلالة على كمال النعمة، كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْتُ لَهُ مَالًا مَمْدُودًا (١٢) وَبَنِينَ شُهُودًا (١٣) وَمَهَّدْتُ لَهُ تَمْهِيدًا﴾ (المدثر١٤) أي: وبسطت له الجاه العريض، والرياسة في قومه، فأتممت عليه نعمتي المال والجاه، واجتماعهما: هو الكمال عند أهل الدنيا.[٢٨]

أو قد يُثبت وصفاً لأمر، وينفي عنه وصفا آخر، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا (١٠٧) خَالِدِينَ فِيهَا لا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا﴾ (الكهف١٠٨)

فالْحِوَلُ فِي: قَولِه تَعالَى: (لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا)، هو التَّحَوُّلُ، من الفعل: حَالَ مِنْ مَكَانِهِ حِوَلًا، يَعْنِي: لَا مَزِيدَ عَلَى سِعَادَاتِ الْجَنَّةِ وَخَيْرَاتِهَا؛ فَيُرِيدَ غَيْرَهَا، ويَدُلُّ هَذَا الْوَصْفُ عَلَى غَايَةِ الْكَمَالِ؛ لِأَنَّ الْإِنْسَانَ فِي الدُّنْيَا إِذَا وَصَلَ إِلَى أَيِّ دَرَجَةٍ كَانَتْ فِي السَّعَادَاتِ فَهُوَ طَامِحُ الطرف إلى ما هو أعلى منها.[٢٩]

٣- حذفُ جوابِ الشَّرط:

قد يحذف جواب الشرط للدلالة على التهويل والتعظيم والكمال كما نص



عليه بعض المفسرين في تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾ (الزمر ٧٣)

فَهَذَا الَّذِي تَقَدَّمَ ذِكْرُهُ (حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ) هُوَ الشَّرْطُ فَأَيْنَ جَوَابُه؟ أجابوا بأنه مَحْذُوفٌ، وَالْمَقْصُودُ مِنَ الْحَذْفِ أَنْ يَدُلَّ عَلَى أَنَّهُ بَلَغَ فِي الْكَمَالِ إِلَى حَيْثُ لَا يُمْكِنُ ذِكْرُهُ.[٣٠]

وفي قوله تعالى: ﴿وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ﴾ (١٦٥البقرة)، ولو يرى الظالمون أن القوة لله جميعا، وحذف جواب لَوْ للمبالغة[٣١]

لو يعلمون مَا يُعَايِنُونَهُ هُنَالِكَ، وَمَا يَحِلُّ بِهِمْ مِنَ الْأَمْرِ الْفَظِيعِ الْمُنْكَرِ الْهَائِلِ عَلَى شِرْكِهِمْ وَكُفْرِهِمْ لَانْتَهَوْا عَمَّا هُمْ فِيهِ مِنَ الضَّلَالِ[٣٢]

فَعَلَى هَذَا جَوَابُ (لَوْ) مَحْذُوفٌ، وَهُوَ كَثِيرٌ فِي التَّنْزِيلِ كَقَوْلِهِ: ﴿وَلَوْ تَرَى إِذْ وُقِفُوا عَلَى النَّارِ﴾ [الْأَنْعَامِ: ٢٧].

وَهَذَا الْحَذْفُ أَعْظَمُ؛ لِأَنَّه عَلَى تقْدِيرِ يَذْهَبُ خَاطِرُ الْمُتلقي إِلَى كُلِّ ضَرْبٍ مِنَ الْوَعِيدِ[٣٣]؛ ليذهب القلبُ فيه كلَّ مذهب.[٣٤]

حَذْفُ الْجَوَابِ فِي مِثْلِ هَذِهِ الْمَوَاضِعِ أَبْلَغُ، وَأَدَلُّ عَلَى الْمُرَادِ بِدَلِيلِ أَنَّ السَّيِّدَ إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ: لَئِنْ قُمْتُ إِلَيْكَ، ثُمَّ سَكَتَ، تَزَاحَمَ عَلَى الْعَبْدِ مِنَ الظُّنُونِ الْمُعْتَرِضَةِ لِلتَّوَعُّدِ مَا لَا يَتَزَاحَمُ لَوْ نَصَّ عَلَى ضَرْبٍ مِنَ الْعَذَابِ[٣٥] تقديره: لرأيتم أمراً عظيماً، كما تقول: لو رأيت فلانا والسّياط تأخذه. فإنّما حذف الجواب؛ لأنّ المعنى معلوم[٣٦] أي: العذاب الأكبر الذي لا عذاب مثله[٣٧]، وجوابُ لو محذوفٌ؛ للإعلام بأن خروجه عن البيانِ إمّا لعدم الإحاطةِ به، وإما لضيق العبارةِ عنه، وإما لوجوب ذكره[٣٨].

٤- تكرارُ لفظِ الجنس:

ومنها أن يكرر لفظ الجنس على إرادة معنى الكمال كما نصَّ النحويون عليه، نحو: (مررتُ برجلٍ رجلٍ) أي: كامل. قال سيبويه: "ومثل ذلك: مررت



برجلٍ رجل أبوه، إذا أردتَ معنى أنه كامل...وقد تقوله على غير هذا المعنى، تقول: مررت برجل رجلٌ أبوه، تريد رجلاً واحداً لا أكثر من ذلك. والرفعُ فيه أحسنُ، وإن كنتَ تريد معنى أنه مبالغٌ في الشدة؛ لأنّه ليس بوصف" [٣٩].

ومعنى: (مررت برجل رجل

أي: كامل في الرجولة، ورأيت أسداً أسداً، أيْ: كاملا [٤٠]. وَقد يكون الرَجُلُ صفة يعْني بذلك الشِّدَّةُ والكمال، وعَلَى ذَلِك أجاز سِيبَوَيْهِ الجَرَّ فِي قَوْله: (مَرَرْت برجلٍ رجل أَبوهُ)، وَالْأَكْثَر الرّفع [٤١].

٥- المبتدأ والخبر بلفظ واحد:

قد يأتي المبتدأ والخبر بلفظ واحد نحو قول أبي النجم: أَنَا أَبُو النَّجْمِ وَشِعْرِي شِعْرِي [٤٢]

وَمَعْنَاهُ: أَنَّ شِعْرَه قَدْ بَلَغَ فِي الْكَمَالِ وَالْفَصَاحَةِ إِلَى حَيْثُ مَتَى قِيلَ فِيهِ: إِنَّهُ شِعْرِي فَقَدِ انْتَهَى مَدْحُهُ إِلَى الْغَايَةِ الَّتِي لَا يُمْكِنُ أَنْ يُزَادَ عَلَيْهَا، فَهَذَا الْكَلَامُ يُفِيدُ الْمُبَالَغَةَ التَّامَّةَ مِنْ هَذَا الوجه [٤٣].

أَي: شعري مَا بلغك وَصفه، وَسمعت بقوته، وبراعته، وفصاحته، وَصَحَّ إِيقَاع أبي النَّجْم خَبرا لتَضَمّنه نوع وَصفِيَّة واشتهاره بالكمال، وَالْمعْنَى: أَنا ذَلِك الْمَعْرُوف الْمَوْصُوف بالكمال، وشعري هُوَ الْمَوْصُوف بالفصاحة [٤٤].

ومنه قوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ * أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾ [سورة الواقعة١٠-١١]

والمعنى: أيُّ شيء هم؟ والسابقون السابقون، والمعنى: والسابقون من اطلعت على حالهم عرفتها، وبلغك منتهى وصفهم، كقولهم: وعبد الله عبد الله، ولِلْإِشَارَة إلى أن في المبتدأ مالا يُحِيطُ الْعِلْمُ بِهِ، وَلَا يُخْبَرُ عَنْهُ، وَلَا يُعْرَفُ مِنْهُ إِلَّا نَفْسُ الْمُبْتَدَأ، وَهُوَ كَمَا يَقُولُ الْقَائِلُ لِغَيْرِهِ: أَخْبِرْنِي عَنْ حَالِ الْمَلِكِ، فَيَقُولُ: لَا أَعْرِفُ مِنَ الْمَلِكِ إِلَّا أَنَّهُ مَلِكٌ فَقَوْلُهُ: وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ، أَيْ: لَا يُمْكِنُ الْإِخْبَارُ عَنْهُمْ، فحَالُهُمْ وَمَا هُمْ عَلَيْهِ فَوْقَ أن يحيط به علمُ البشر [٤٥].

٦- الْوَاوُ الْعاطِفَة بَيْنَ الصِّفَاتِ:

هذه الطريقةُ قد نصَّ عليها



الزمخشري في أكثر من موضع، حين فسّر قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا إِنَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ * الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْقَانِتِينَ وَالْمُنْفِقِينَ وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالأَسْحَارِ﴾ (المائدة١٦-١٧)

وَقَالَ الزَّمَخْشَرِيُّ: ((وَالْوَاوُ الْمُتَوَسِّطَةُ بَيْنَ الصِّفَاتِ لِلدَّلَالَةِ عَلَى كَمَالِهِمْ فِي كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهَا))[٤٦]. واعترض عليه أبو حيان بقوله: ((وَلَا نَعْلَمُ الْعَطْفَ فِي الصِّفَةِ بِالْوَاوِ يَدُلُّ عَلَى الْكَمَالِ.))[٤٧] قال السمين الحلبي: ((وقد عَلِمَه علماءُ البيان))[٤٨]

وجعل أحد الباحثين هذه الطريقة: أن واو العطف تدلُّ على الكمالِ من إضافات الزمخشري، وزعم أنه لم يجدْ أحداً قال بقول الزمخشري، ولا من اعتمده، فقال: ((أورد الزمخشري في كشافه معنًى آخر للواو العاطفة، وهو دلالتها على الكمال، ولم نجد، فيما وقع بين أيدينا من كتب التراث النحوي، من أقرّ بهذا المعنى ممن سبقوه، ولا من اعتمده ممن لحقوه))[٤٩]

غير أنّ النَّسفيّ وأبا السعودِ والسمينَ الحلبيّ ذكروا هذه الواو، وذهبوا إلى أن الواو العاطفة هذه الجامعة هي الواو المتوسطة بين الصفات للدلالة على كمالهم في كلِّ واحدة منها؛ وللإشعار بأن كل صفة مستقلة بالمدح اتباعا لمذهب الزمخشري[٥٠]، من ذلك تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِما أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَما أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ [سورة البقرة آية ٤]، فذكروا أنه وُسطَ العاطف كما يوسط بين الصفات في قولك: هو الشجاع والجواد،.... يحتمل أن يراد بهؤلاء مؤمنو أهل الكتاب كعبد الله بن سلام وأضرابه من الذين آمنوا، فيكون المعطوف غير المعطوف عليه، ويحتمل أن يراد وصف الأوّلين، ووسط العاطف على معنى أنهم الجامعون بين تلك الصفات[٥١]. وعبارة الرازيّ توحي بذلك: ((إِلَّا أَنَّهُ ذَكَرَ هَاهُنَا وَاوَ الْعَطْفِ، وَأَظُنُّ وَالْعِلْمُ عِنْدَ اللهِ أَنَّ كُلَّ مَنْ كَانَ مَعَهُ وَاحِدَةٌ مِنْ هَذِهِ الْخِصَالِ دَخَلَ تَحْتَ الْمَدْحِ الْعَظِيمِ وَاسْتَوْجَبَ

هذا الثواب الجزيل))[٥٢] ومثله قول العكبري: ((وَدُخُولُ الْوَاوِ فِي مِثْلِ هَذَا الضَّرْبِ تَفْخِيمٌ؛ لِأَنَّهُ يُؤْذِنُ بِأَنَّ كُلَّ صِفَةٍ مُسْتَقِلَّةٍ بِالْمَدْحِ))[٥٣]

فالواو العاطفة تفيد التغاير بين المعطوف والمعطوف عليه، ولا بدَّ من أنْ يكونَ المعطوفُ غير المعطوف عليه بوجه من الوجوه، ومجيء الواو يفيد كمال اتصاف الموصوف بكل صفة منها على حدة، على رأي الزمخشري ومنْ تبِعه، ويلحظ أن المعطوف والمعطوف عليه معرفان بـ(أل) الجنسية، وليسا نكرتين، فكأنه عاملها معاملة (هم الظالمون). ومن ذلك في قوله –سبحانه وتعالى–: ﴿الصَّابرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْقَانِتِينَ وَالْمُنْفِقِينَ وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالأَسْحَارِ﴾ [آل عمران: ١٧]. ففي قوله تعالى: ﴿الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْقَانِتِينَ﴾ ومثله قوله تعالى: ﴿الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ هذه الواو تفيد أن الموصوف بصفة منها قد بلغ الكمال في كل صفة على انفراد. ونلحظُ أن الواو دلّت على كمال الموصوفين في كل واحدة منها على انفراد، يعني: أن الموصوفين بهذه الصفات بلغوا الكمال في الصبر، وبلغوا الكمال في الصدق، وبلغوا الكمال في القنوت أي: الطاعة، هكذا بقية الصفات، أما إذا جاءت الصفات متوالية بدون الواو، فإن ذلك يفيد كمال اجتماع هذه الصفات في الموصوف. كما في قول الحق –سبحانه وتعالى–:﴿التَّائِبُونَ العَابِدُونَ الحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ الله وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (التوبة: ١١٢)، نلحظ أن ترك الواو أفاد أن هذه الصفات مجتمعة في الموصوفين، وكأن هذه الصفات بدون الواو كأنها امتزجت وصارت صفة واحدة، وعلى هذا جاء قول امرئ القيس:

مِكَرٍّ مِفَرٍّ مُقْبِلٍ مُدْبِرٍ معاً ...
كجُلْمودِ صَخْرٍ حَطَّهُ السيلُ مِنْ عَلِ

فالصفات: الكرّ، ثم الفرّ، والإقبال، ثم الإدبار قد اجتمعت في الفرس في آنٍ واحد من غير أن تكون



مستقلة متغايرة، وإنما أصبحت كأنها صفة واحدة، ولو أنه قال: مكرّ ومفرّ ومقبل ومدبر، بالعطف لما صحَّ أن يقول: معًا؛ لأنه لو جاءت الواو لكان معنى ذلك: أن الفرس وصل في الكر إلى درجة الكمال على الانفراد، وأنه في الفر وصل إلى درجة الكمال على الانفراد، وأنه في الإقبال وصل إلى درجة الكمال في الإقبال على الانفراد، وأنه في الإدبار وصل فيه إلى درجة الكمال على الانفراد، وهو لا يريد هذا المعنى؛ لأنه لو جاءت الواو ما أفادت سرعة الفرس.

المبحث الثالث: الصيغُ والأدواتُ التي تتضمّنُ معنى (أيّ) الكَمَالِيَّةِ:

أولاً: الصيغُ:

١- النَّكرة:

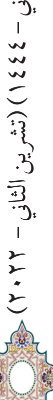
ذكرت كتبُ البلاغة[٥٤]، وعلوم القرآن[٥٥] (أغراض التنكير) ومنها: (التعظيم والتحقير والتكثير والتقليل)، وليس منها (الكمال)، لكنَّ المفسرين نصّوا على أنّ(النكرة) قد تأتي لمعنى الكمالِ من خلال عرضهم وشرحهم بعضَ الآيات، من ذلك قَوْلُهُ تعالى: ﴿رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ﴾ (١٢٦)، فنكَّرُوا (الصَّبْر)، وذلك يدلُّ على الكمالِ والتَّمامِ، أي: صبراً كَاملاً تاماً[٥٦]، ومثله قوله تعالى: ﴿وَاللهُ يَعِدُكُمْ مَغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلًا وَاللهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (٢٦٨)

والمراد بالمغفرة تكفير الذنوب، والتنكير فيه للدلالة على الكمال والتعظيم، لا سيّما وقد قرن به لفظ (منه)؛ فإنَّ غايةَ كرمِهِ، ونهايةَ جودِهِ مما تعجز عن إدراكها عقول الخلائق.[٥٧]، وَالْمَعْنَى: لَهُمْ مَغْفِرَةٌ تَامَّةٌ كَامِلَةٌ عَنْ جَمِيعِ الذُّنُوبِ وَالتَّبِعَاتِ.[٥٨]

ومثله قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ﴾ (٦٩)

فقَوْلُهُ: (سَلَامٌ) لَفْظَةٌ نَكِرَةٌ، فَالْمُرَادُ مِنْهُ سَلَامٌ كَامِلٌ تَامٌّ، وَالتَّقْدِيرُ: سَلَامٌ كَامِلٌ تَامٌّ عَلَيْكُمْ[٥٩]، فَالتَّنْكِيرُ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ يَدُلُّ عَلَى التَّمَامِ وَالْكَمَالِ.

ويرى الرازي أنّ: (سَلامٌ عَلَيْكُمْ) أَكْمَلُ مِنْ قَوْلِهِ: (السَّلَامُ



عَلَيْكُمْ)؛ لِأَنَّ التَّنْكِيرَ فِي قوله: ﴿سَلامٌ عَلَيْكُمْ﴾ يُفِيدُ الْكَمَالَ وَالْمُبَالَغَةَ وَالتَّمَامَ. وَأَمَّا لَفْظُ السَّلَامِ: فَإِنَّهُ لَا يُفِيدُ إِلَّا الْمَاهِيَّةَ(٦٠). وهو الصحيح.

ومثله قوله تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسانَ بِوالِدَيْهِ حُسْناً وَإِنْ جاهَداكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلا تُطِعْهُما إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [سورة العنكبوت ٨] ومثله: ﴿وَبِالْوالِدَيْنِ إِحْساناً﴾ [البقرة: ٨٣] أي: أَنَّ الله تَعَالَى وَصَّى الْإِنْسَانَ بِأَنْ يَفْعَلَ مَعَ وَالِدَيْهِ حُسْنَ التَّأَبِّي بِالْفِعْلِ وَالْقَوْلِ، وَنُكِّرَ حُسْنًا؛ لِيَدُلَّ عَلَى الْكَمَالِ، كَمَا يُقَالُ: إِنَّ لِزَيْدٍ مَالًا.(٦١)

وقَالَ: (إِحْساناً) بِلَفْظِ التَّنْكِيرِ وَالتَّنْكِيرُ يَدُلُّ عَلَى التَّعْظِيمِ، وَالْمَعْنَى: وَقَضَى رَبُّكَ أَنْ تُحْسِنُوا إِلَى الْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا عَظِيمًا كَامِلًا، وَذَلِكَ؛ لِأَنَّ إِحْسَانَهُمَا إِلَيْكَ بَلَغَ الدرجة الْعَظِيمَةَ، فوَجَبَ أَنْ يَكُونَ إِحْسَانُكَ إِلى وَالِدَيْك مثله، ثُمَّ عَلَى جَمِيعِ التَّقْدِيرَاتِ، فَلَا تَحْصُلُ الْمُكَافَأَةُ؛ لِأَنَّ إِنْعَامَهُمَا عَلَيْكَ كَانَ عَلَى سَبِيلِ الِابْتِدَاءِ، وَفِي الْأَمْثَالِ الْمَشْهُورَةِ: أَنَّ الْبَادِيَ بِالْبِرِّ لَا يُكَافَأُ.(٦٢)

ومثله قوله تعالى: ﴿فِيها فاكِهَةٌ وَالنَّخْلُ ذاتُ الْأَكْمامِ﴾ (الرحمن١١) وَ(فَاكِهَة) التَّنْكِيرُ فيها لِلتَّكْثِيرِ والكمال، أَيْ كَثِيرَةٌ كَمَا يُقَالُ: لِفُلَانٍ مَالٌ، أَيْ: عَظِيمٌ، كَأَنَّهُ يُشِيرُ إِلَى أَنَّهُ عَظِيمٌ لَا يُحِيطُ بِهِ كُلُّ أَحَدٍ، فَتَنْكِيرُهُ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّهُ خَارِجٌ عَنْ أَنْ يُدرِكَ كُنْهُهُ(٦٣).

٢- اسم التفضيل:

ذهب معظم المفسرين إلى أنّ اسم التفضيل (الْأَكْرَم) في قوله تعالى: ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ﴾ [سورة العلق ٣] يدلُّ على الكمال المطلق، فقال الزمخشري: "الْأَكْرَمُ الذي له الكمال في زيادة كرمه على كل كرم، ينعم على عباده النعم التي لا تحصى، ويحلم عنهم فلا يعاجلهم بالعقوبة مع كفرهم وجحودهم لنعمه، وركوبهم المناهي، وإطراحهم الأوامر، ويقبل توبتهم، ويتجاوز عنهم بعد اقتراف العظائم، فما لكرمه غاية، ولا أمد، وكأنه ليس وراء التكرم بإفادة الفوائد العلمية تكرم...."(٦٤)

وَالْأَكْرَمُ صِفَةٌ تَدُلُّ عَلَى الْمُبَالَغَةِ



فِي الْكَرَم، فكَرَمُهُ يَزِيدُ عَلَى كُلِّ كَرَمٍ يُنْعِمُ بِالنِّعَمِ الَّتِي لَا تُحْصَى، وَيَحْلُمُ عَلَى الْجَانِي، وَيقْبَلُ التَّوْبَةَ، وَيَتَجَاوَزُ عَنِ السَّيِّئَةِ(٦٥).

وقال الخطّابي: الأكرم: الذي لا يوازيه كريم، ولا يعادله في الكرم نظير.(٦٦)

ونظيره (الأعلى) في آيتي: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾، ﴿إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى﴾. ومثله اسم التفضيل (أحرص) في قوله:﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلى حَياةٍ﴾ [سورة البقرة ٩٦]، وَأَتَى بِصِيغَةِ أَفْعَلَ مِنَ الْحِرْصِ مُبَالَغَةً فِي شِدَّةِ طَلَبِهِمْ لِلْبَقَاءِ، وَدَوَامِ الْحَيَاةِ(٦٧)

٣- التّثنية:

قد تستعملُ العربُ في كلامهم تثنيةَ العضو، فيقولون: ينظرُ بعينيه، ويُنفقُ بكلتا يديه، ويسمعُ بأذنيه، مبالغةً في الفعل وإكمالاً له، ولو قالوا: بعينه، وبيده، وبأذنه؛ لصحَّ الكلام.

ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ الله مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا، بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾.(المائدة٦٤)

ذهب كثير من المفسرين إلى أن التعبير (يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ) يفيد المبالغة والكثرة والكمال، فقَوْلُهُمْ: (يَدُ الله مَغْلُولَةٌ) مجاز هو كِنَايَةٌ عَنِ الْبُخْلِ، فَجاء الجوابُ عَلَى مراد كَلَامِهِمْ، فقال:(بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ) أَيْ: لَيْسَ هو مِنَ الْبُخْلِ كما وصفتم، بَلْ هُوَ كريم جَوَادٌ عَلَى سَبِيلِ الْكَمَالِ. فَإِنَّ مَنْ أَعْطَى بِيَدِيهِ أَعْطَى عَلَى أَكْمَلِ الْوُجُوهِ كما ذكر المفسرون(٦٨)، فتثنية اليد مبالغة في الوصف بالجود، فالمعنى: أن نعمةَ الله متتابعة ليست كما ادّعى من أنها مقبوضة ممتنعة. فإن نسبة الجود إلى اليدين أبلغ من نسبته إلى اليد الواحدة؛ لإفادة الكثرة والكمال؛ فغايةُ ما يهب الجواد من ماله أن يهبَ بيديه.(٦٩)

ثانياً: الأدواتُ:

١- أل الجنسيّة: وقد استعمل العربُ (أل) الجنسية استعمالا مجازياً في الدلالة على الكمال مدحًا، أو ذمًا، نحو: (نعم الرجل عليٌّ، وبئس الرجل عُبيد. وأنت المعلم عدلاً، وأنت الفتى بطولةً)، فإن (أل) في كل الجُمل تسمّى الكمالية(٧٠)، وهي تفيد الإحاطة بجميع

أفراد الجنس كقوله تعالى: ﴿وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفاً﴾(النساء ٢٨)، وهي تفيد شمول جميع خصائص الأفراد سعة وتجوزًا، مبالغةً في المدح أو الذم، ومعناه أنه اجتمع فيه، وكمل ما تفرق وتناثر في الجنس من هذه الصفة ونحوه، فقولنا:(هو المقدام) أي: اجتمع فيه ما تفرق في الجنس من صفة الإقدام.[٧١]

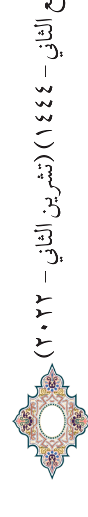
فإذا قلت: اجتهدتُ الاجتهادَ، الاجتهادَ: مفعول مطلق، و(أل) هذه يحتمل أنها عهدية، يعني اجتهدت الاجتهاد الذي بيني وبينك معهود، أو: اجتهدت الاجتهادَ يعني الاجتهاد الكامل، هذا إذا جعلنا (أل) جنسية للدلالة على الكمال.

ومما ورد في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (٢٥٤البقرة)، فالظَّالِمُونَ أَيْ: هُمُ الْكَامِلُونَ فِي الظُّلْمِ، الْبَالِغُونَ الْمَبْلَغَ الْعَظِيمَ فِيهِ، كَمَا يُقَالُ: الْعُلَمَاءُ هُمُ الْمُتَكَلِّمُونَ أَيْ: هُمُ الْكَامِلُونَ فِي الْعِلْمِ[٧٢]، ومثله قوله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ (النحل ١٠٨) أي: الكاملون في الغفلة؛ لأنَّ الغفلة عن تدبر العواقب هي غاية الغفلة ومنتهاها[٧٣]، ومنه قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ﴾ (الأنعام٧٣)

فقَوْلُهُ (الْحَقُّ) صِيغَةُ قَصْرٍ لِلْمُبَالَغَةِ والكمال، أَيْ: هُوَ الْحَقُّ الْكَامِلُ؛ لِأَنَّ أَقْوَالَ غَيْرِهِ وَإِنْ كَانَ فِيهَا كَثِيرٌ مِنَ الْحَقِّ فَهِيَ مُعَرَّضَةٌ لِلْخَطَأِ، وَمَا كَانَ فِيهَا غَيْرَ مُعَرَّضٍ لِلْخَطَأِ، فَهُوَ مِنْ وَحْيِ الله، أَوْ مِنْ نِعْمَتِهِ بِالْعَقْلِ وَالْإِصَابَةِ، فَذَلِكَ اعْتِدَادٌ بِأَنَّهُ رَاجِعٌ إِلَى فَضْلِ الله[٧٤].

ومنه قَوْلُهُ تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ*لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾ (سورة يونس ٦٣ - ٦٤)

فقَوْله: (لَهُمُ الْبُشْرى) إِشَارَةٌ صادِرَةٌ مِنَ السُّلْطَانِ الْعَظِيمِ الْمُرَتَّبَةِ عَلَى حُصُولِ ذَلِكَ الشَّرْطِ الْعَظِيمِ تَدُلُّ عَلَى أَنَّ الَّذِي وَقَعَتِ الْبِشَارَةُ بِهِ قَدْ بَلَغَ فِي الْكَمَالِ وَالرِّفْعَةِ إِلَى حَيْثُ لَا يَصِلُ إِلَى شَرْحِهَا الْعُقُولُ وَالْأَفْكَارُ، فَثَبَتَ أَنَّ قَوْلَهُ: لَهُمُ الْبُشْرى يَدُلُّ عَلَى نِهَايَةِ الْكَمَالِ وَالسَّعَادَةِ.[٧٥]



خاتمة الدراسة

من النتائج المهمة التي توصل إليها البحث هي:

١- الكماليّة هي مصدرٌ صناعيّ، وُصفَ بها بعض الأسماء والحروف التي تدلُّ على معنى الكمال في استعمالها كما في (أيّ).

٢- أنّ الْكَمَالُ هُوَ التَّنَاهِي في الوصف حتى يبلغَ منتهاه، وأقصى غايته، وأنّه اجتمعَ فيه من خلالِ الخيرَ ما تفرّق في جميع جنس غيره، محيطٌ بهذه الصفة إحاطةً شاملةً، وهو أعلى درجة من المبالغة.

٣- أنّ بعض معاجم اللغة قاربت من التفريق بين الكَمال والتَّمام كما فعل أبو هلال العسكريّ وأبو البقاء والمناويّ، فالإتمام عندهم هو: لإزالة نقصان الأصل في الوصف أو الفعل. والإكمال: لإزالة نقصان العوارض بعد تمام الأصل. بمعنى أن التّمام: الإِتْيانُ بِمَا نَقَص من الناقِص، والكَمالُ: الزِّيادةُ على التَّمامِ، فالكمال: الانتهاء إلى غاية لا مزيد وراءها، أي أن الكَمال تَمامٌ وزِيادَة.

٤- أنّ الفرق بين الكمال والمبالغة: أنّ المبالغة معناها التكثير، وليس بالضرورة وصول الوصف إلى منتهاه، أمّا الكمال فمعناه أن يبلغَ الشيء منتهاه وأقصى غايته.

٥- الصيغة المشهورة في الكمال هي (أيّ) الكماليّة، وممّا مجّرى (أيّ) في التركيب والدلالة، ويُنعت به هو(كلّ) و (جدّ) و (حقّ) مضافة إلى مثل متبوعها لفظًا ومعنى، وكذلك:(حَسْبك)، و(ناهيك)، و(هَدَّك)، (شرعك)، (كافيك)، و(هَمَّك)، و(شَرْعِك). ثم أقل شهرة هي (أل) الجنسيّة.

٦- غير أن المفسرين ذكروا طرائق أخرى تأتي لمعنى الكمال من خلال تفسيرهم لبعض الآيات، منها:

- صيغ تتضمّنُ معنى(أيّ) الكَمَالِيّةِ، هي: النَّكرة، واسم التفضيل، والتّثنية.

-أدوات هي: (أل) الجنسيّة.

-أسَاليبُ تتضمّنُ معنى(أيّ) الكَمَالِيّةِ، هي: الإبهام بالنفي، والجمع بين أمرين: أحدهما يُكملُ الآخر نفياً أو إثباتاً، وحذفُ جوابِ الشَّرط، وتكرارُ لفظِ الجنس، والْوَاوُ الْعاطِفَة بَيْنَ الصِّفَاتِ، والمبتدأ والخبر بلفظ واحد.

الهوامش:

١-الخليل، العين (٥/ ٣٧٨) وابن، فارس، تهذيب اللغة (١٠/ ١٤٨)

٢- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (٤/ ٨٣)

٣- العسكري، الفروق اللغوية (ص: ٢٦٣)

٤- الأبياري، الموسوعة القرآنية (٨/ ٤٩٨)

٥-العسكري، الفروق اللغوية (ص: ١٤) وأبو البقاء، الكليات (ص: ٢٩٦) والشيخ المناوي. التوقيف على مهمات التعاريف (ص: ٢٨٤)

٦- الزبيدي، تاج العروس (٣١/ ٣٣٢)

٧- ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب (ص: ١٠٩) .

٨- ابن مالك، شرح الكافية الشافية (١/ ٢٨٦)،وابن هشام، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك (٢/ ٢٥٩) و الأشموني، شرح الأشموني لألفية ابن مالك (١/ ١٥٤)وحماسة الخالديين = الأشباه والنظائر من أشعار المتقدمين والجاهليين والمخضرمين (ص: ٩٦)

٩- من الطويل من جملة أبيات للراعي النميري قالها وقد نزل به أضياف، ولم يجد قرى فأشار إلى غلامه فنحر ناقة من رواحلها، فلما جاءته إبله عوض صاحب الناقة. والبيت في الديوان ص ١٧٧.

١٠- سيبويه، الكتاب ١/ ٢١٠، و ابن يعيش، شرح ابن يعيش ٣/ ٤٨، أبو البقاء الكفويّ، الكليات ٨٩.

١١- الاستراباذي، شرح الرضي ١/ ٣٣٢، د.فاضل، معاني النحو ٣/ ـ١٨٤.

١٢- سيبويه ،الكتاب ١/ ٢٢٣ – ٢٢٤، ابن يعيش شرح ابن يعيش ٣/ ٤٨

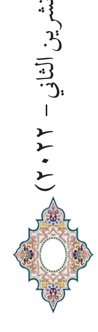
١٣- سيبويه ،الكتاب ٢/ ١٢- ١٣ الزمخشري، المفصل في صنعة الإعراب (ص: ١٤٩)

١٤- الزمخشري، المفصل في صنعة الإعراب (ص: ١٤٩)

١٥- ابن عاشور، التحرير والتنوير (٢٩/ ٤٢٦)

١٦- شهاب الدين الخفاجي، حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي (٧/ ١٩٨)

١٧- العكبريّ، التبيان في تفسير غريب



القرآن (ص: ٢٦٨)
١٨- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (٦/ ٤٥٠)
١٩- الكتاب لسيبويه (١/ ٤٢٢)
٢٠- المحكم والمحيط الأعظم (١/ ٣٧١)، ولسان العرب (٨/ ١٧٨)، و تاج العروس (٢١/ ٢٦٥)
٢١- الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (٣/ ٥١٢)
٢٢- (وصحيح مسلم ٤/ ٢١٧٨ ح٢٨٢٤- الجنة وصفة نعيمها وأهلها).
٢٣- الخطيب، التفسير القرآني للقرآن (١١/ ٦١٩)
٢٤- الرازي، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (١٣/ ١٤٦)
٢٥- الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (٢/ ٧٢٦)
٢٦- البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور (٨/ ٣٩٧)
٢٧- أبو السعود ، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم (١/ ٩٨)، القاسمي، محاسن التأويل (١/ ٣٠٢)
٢٨- الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (٤/ ٦٤٨) الرازي ، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (٣٠/ ٧٠٥) النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل (٣/ ٥٦٣) و النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان (٦/ ٣٩٠) الآلوسي، روح البيان (١٠/ ٢٢٨)
٢٩- الرازي، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (٢١/ ٥٠٣) القاسمي، محاسن التأويل (٧/ ٨٠)
٣٠- الرازي ، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (٢٧/ ٤٨٠)) علاء الدين المعروف بالخازن لباب التأويل في معاني التنزيل (٤/ ٦٥)
٣١- ابن عطية ، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (١/ ٢٣٥)
٣٢- أبو حيان، البحر المحيط في التفسير (٢/ ٩٦) ابن كثير (١/ ٣٤٦)
٣٣- الرازي ، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (٤/ ١٧٩)
٣٤- النيسابوري، إيجاز البيان عن معاني القرآن (١/ ١٣٠)
٣٥- ابن عاشور، التحرير والتنوير (٢/



٩٤)

٣٦- الرازي، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (٢٧/ ٤٨٠)) علاء الدين المعروف بالخازن لباب التأويل في معاني التنزيل (٤/ ٦٥)

٣٧- البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور (٢/ ٣٠٦)

٣٨- أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم (١/ ١٨٦)

٣٩- سيبويه، الكتاب (٢/ ٢٩)

٤٠- الرضي ١/ ٣٣٥، ابن يعيش، شرح ابن يعيش ٥/ ٣١

٤١- ابن سيده، المخصص (١/ ٦٠)

٤٢- الرازي، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (١٢/ ٤٠٠) أبو حيان، البحر المحيط في التفسير (٤/ ٣٢٢)

٤٣- يُنظر هذا البيتُ في: المغني ٤٣٤، والخزانة ١/ ٤٣٩، والدّيوان ٩٩.

٤٤- البغدادي، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب للبغدادي (١/ ٤٣٩)

٤٥- الرازي ، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (٢٩/ ٣٨٩)

٤٦- الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (١/ ٣٤٣)

٤٧- أبو حيان، البحر المحيط في التفسير (٣/ ٥٨) والقاسمي، محاسن التأويل (٢/ ٢٩٥)

٤٨- السمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون (٣/ ٧١)

٤٩- د. إبراهيم مناد، من إضافات الزمخشري في أسلوب العطف، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق - المجلد (٨٦) الجزء(٤)ص١٠٩٣

٥٠- النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل (١/ ٢٤٢) السمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون (١/ ٩٧) القاسمي، محاسن التأويل (٢/ ٢٩٥)

٥١- الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (١/ ٤١)

٥٢- الرازي ، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (٧/ ١٦٨)

٥٣- أبو البقاء العكبري، التبيان في إعراب القرآن (١/ ٢٤٧)

٥٤- القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة (٢/ ٣٥)وعلوم البلاغة البيان،



المعاني، البديع (ص: ١٢٦)

٥٥- الزركشي، البرهان في علوم القرآن (٤/ ٩١) السيوطي الإتقان في علوم القرآن (٢/ ٣٤٦)

٥٦- الرازي، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (١٤/ ٣٤٠)، بن عادل الحنبلي، اللباب في علوم الكتاب (٩/ ٢٦٩) علاء الدين المعروف بالخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل (٢/ ٢٣٧)

٥٧- النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان (٢/ ٤٦)

٥٨- الرازي، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (١٥/ ٥١٩)

٥٩- بن عادل الحنبلي ، اللباب في علوم الكتاب (١٠/ ٥٢١)و الرازي ، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (١٦/ ١٣٧)

٦٠- الرازي ، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (١٨/ ٣٧٢)

٦١- المصدر نفسه (٢٥/ ٣١)

٦٢- المصدر نفسه (٢٠/ ٣٢٣)

٦٣- المصدر نفسه (٢٩/ ٣٤٤)

٦٤- الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (٤/ ٧٧٦)

٦٥- أبو حيان، البحر المحيط في التفسير (١٠/ ٥٠٧)

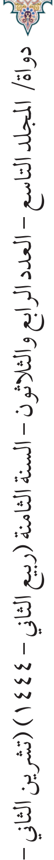
٦٦- زاد المسير في علم التفسير (٤/ ٤٦٦) علاء الدين المعروف بالخازن لباب التأويل في معاني التنزيل (٤/ ٤٤٨) تفسير النسفي = مدارك التنزيل وحقائق التأويل (٣/ ٦٦٢)تفسير ابن جزي = التسهيل لعلوم التنزيل (٢/ ٤٩٦)نظم الدرر في تناسب الآيات والسور (٢٢/ ١٥٩)

٦٧- البحر المحيط في التفسير (١/ ٥٠٢)

٦٨- أبو حيان ،البحر المحيط في التفسير (٤/ ٣١٥) الرازي ، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (١٢/ ٣٩٦)) علاء الدين المعروف بالخازن لباب التأويل في معاني التنزيل (٢/ ٦٠)

٦٩- القِنَّوجي: فتح البيان في مقاصد القرآن (٤/ ١٣)

٧٠- ابن مالك، شرح الكافية الشافية (١/ ٢٨٦) وابن هشام، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك (٢/ ٢٥٩) الأشموني، شرح الأشموني لألفية ابن مالك (١/



١٥٤)،الغلاييني، جامع الدروس العربية ج٣/ ٨١، ومحمد سمير نجيب اللبدي، معجم المصطلحات النحوية والصرفية، الطبعة الأولى ٢٠١٠، دار الفلاح للنشر والتوزيع الأردن.ص٢٠٥

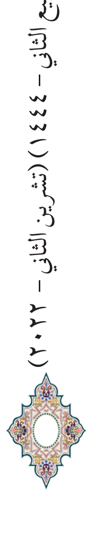
٧١- د.فاضل السامرائي، معاني النحو ١/١١٦

٧٢- الرازي، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، (٦/ ٥٣٢)

٧٣- النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل (٢/ ٢٣٦)

٧٤- ابن عاشور، التحرير والتنوير (٧/ ٣٠٨)

٧٥- ابن عاشور، التحرير والتنوير (٣٠/ ١٧٦)



المصادر والمراجع:

١- ابن الجوزي: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (المتوفى: ٥٩٧هـ)، زاد المسير في علم التفسير المحقق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، الطبعة: الأولى - ١٤٢٢ هـ، بيروت.

٢- ابن جزي الكلبي الغرناطي (المتوفى: ٧٤١هـ) التسهيل لعلوم التنزيل، المحقق: الدكتور عبد الله الخالدي الناشر: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم - بيروت الطبعة: الأولى - ١٤١٦ ه

٣- ابن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، ط٢، دار الهدى، بيروت.

٤- ابن حبيب الماوردي: أبو الحسن علي بن محمد البصري، النكت والعيون تحقيق السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان

٥- ابن سيده، المخصص، دار الكتب العلمية، بيروت.

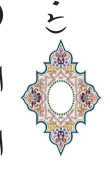
٦- ابن عادل الحنبلي: أبو حفص سراج الدين عمر بن علي الدمشقي النعماني (المتوفى: ٧٧٥هـ)، اللباب في علوم الكتاب، المحقق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، الناشر: دار اشلكتب العلمية الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ -١٩٩٨م، بيروت، لبنان

٧- ابن عجيبة: أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي الحسني الأنجري الفاسي الصوفي (المتوفى: ١٢٢٤هـ)، البحر المديد، دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة الثانية / ٢٠٠٢ م - ١٤٢٣ هـ

٨- ابن عطية، عبد الحق، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز تحقيق عبد الله إبراهيم الأنصاري وآخرين، ط١ ، ١٩٨٥ ، مؤسسة دار العلوم ، الدوحة ، قطر.

٩- ابن عقيل: عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي الهمداني المصري (المتوفى: ٧٦٩هـ)، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك لابن عقيل تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد الناشر: دار التراث - القاهرة، دار مصر للطباعة، سعيد جودة السحار وشركاه الطبعة: العشرون ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م

١٠- ابن عمر البغدادي: عبد القادر (المتوفى: ١٠٩٣هـ) خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة الطبعة: الرابعة،



١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.

١١- ابن كثير: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ)، تفسير القرآن العظيم، المحقق: محمد حسين شمس الدين الناشر: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون - بيروت الطبعة: الأولى - ١٤١٩ هـ

١٢- ابن منظور: جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت.

١٣- ابن هشام: عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبو محمد، جمال الدين، (المتوفى: ٧٦١هـ)، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، المحقق: د. مازن المبارك، محمد علي حمد الله، الناشر: دار الفكر - دمشق، الطبعة: السادسة.

١٤- ابن يعيش، يعيش بن علي بن يعيش موفق الدين الأسدي الموصلي، شرح المفصل، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.

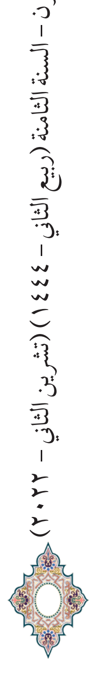
١٥- أبو البقاء الكفوي: أيوب بن موسى الحسيني، الحنفي (المتوفى: ١٠٩٤هـ)، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، المحقق: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت.

١٦- أبو السعود العمادي: محمد بن محمد بن مصطفى (المتوفى: ٩٨٢هـ)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت

١٧- أبو جعفر الطبري: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، (المتوفى: ٣١٠هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن المؤلف، المحقق: أحمد محمد شاكر الناشر: مؤسسة الرسالة الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م

١٨- أبو حيان الأندلسي محمد بن يوسف الشهير، البحر المحيط، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، ط١، ١٤٢٢، هـ - ٢٠٠١ م، دار الكتب العلمية - لبنان، بيروت.

١٩- أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري (المتوفى: نحو ٣٩٥هـ)، معجم الفروق اللغوية، المحقق: الشيخ بيت الله بيات، ومؤسسة النشر الإسلامي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بـ «قم» الطبعة: الأولى، ١٤١٢هـ



٢٠- الأبياري: إبراهيم بن إسماعيل (المتوفى: ١٤١٤هـ)، الموسوعة القرآنية، الناشر: مؤسسة سجل العرب، الطبعة: ١٤٠٥ هـ

٢١- الأزهري أبو منصور محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، طبعة رابعة، دار المعارف بالقاهرة.

٢٢- الآلوسي: شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني (المتوفى: ١٢٧٠هـ) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم المحقق: علي عبد الباري عطية، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٥ هـ.

٢٣- البقاعي: برهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي، ١٤١٥هـ- ١٩٩٥ م، دار الكتب العلمية - بيروت

٢٤- بنت الشاطئ: عائشة محمد علي عبد الرحمن المعروفة (المتوفى: ١٤١٩هـ) التفسير البياني للقرآن الكريم، دار النشر: دار المعارف، القاهرة الطبعة السابعة.

٢٥- البيضاوي: أبو سعيد الشيرازي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ط١، ١٩٨٨، دار الكتب العلمية، بيروت.

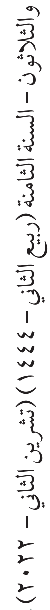
٢٦- الجوهري: إسماعيل بن حمّاد، الصحّاح (تاج اللغة وصحاح العربية)، تح: أحمد عبد الغفار عطار، دار العلم للملايين، ط ٤، ١٩٨٧م بيروت.

٢٧- الخازن، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي الشهير بالخازن،١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩، لباب التأويل في معاني التنزيل، مدار النشر، دار الفكر - بيروت، لبنان

٢٨- الخالديان أبو بكر محمد بن هاشم الخالدي، (المتوفى: نحو ٣٨٠هـ)، وأبو عثمان سعيد بن هاشم الخالدي (المتوفى: ٣٧١هـ)، حماسة الخالديين = بالأشباه والنظائر من أشعار المتقدمين والجاهليين والمخضرمين، المحقق: الدكتور محمد علي دقة، الناشر: وزارة الثقافة، الجمهورية العربية السورية، عام النشر: ١٩٩٥ .

٢٩- الخطيب القزويني (٧٣٩ هـ)، الإيضاح في علوم البلاغة تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، ط٢، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر - د . ت .

٣٠- الخليل، العين، تحقيق الدكتور مهدي المخزومي، والدكتور إبراهيم السامرائي، (١٩٨٢)، دار الرشيد للنشر،



بغداد.
٣١- د. إبراهيم مناد، من إضافات الزمخشري في أسلوب العطف، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق - المجلد (٨٦) الجزء(٤)
٣٢- د. فاضل صالح السامرائي معاني النحو، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، الأردن الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.
٣٣- الرازي أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب خطيب الري (المتوفى: ٦٠٦هـ) التفسير الكبير، الطبعة: الثالثة - ١٤٢٠ هـ، دار إحياء التراث العربي - بيروت
٣٤- الرازي: إمام فخر الدين محمد بن عمر التميمي الشافعي، مفاتيح الغيب، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠ م، دار الكتب العلمية - بيروت
٣٥- الراغب الأصفهاني: أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن ط: دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ، تحقيق: صفوان عدنان الداودي..
٣٦- الرضي الاستراباذي، شرح الشافية، تحقيق محمد نور الحسن وآخرين، طبعة ١٩٨٢، دار الكتب العلمية، بيروت.
٣٧- الزبيدي، تاج العروس، تحقيق عبد الستار أحمد فراج وآخرين، دار الهداية الكويت. ، طبعة ١٩٦٥ .
٣٨- الزركشي: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (المتوفى: ٧٩٤هـ) البرهان في علوم القرآن المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم الطبعة: الأولى، ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧ م الناشر: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه (ثم صوَّرته دار المعرفة، بيروت، لبنان
٣٩- الزمخشري أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل (د. ت) دار الكتاب العربي، بيروت.
٤٠- الزمخشري، المفصل في العربية طبعة ثانية، دار الجيل، بيروت.
٤١- السرّ في عطف المفردات بالواو وفصلها. مقال: على الموقع: https: // www.startimes.com /f. aspx?t=11111838
٤٢- السمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، ت : أحمد بن محمد الخراط، دار القلم، دمشق، ط.



الأولى ١٤٠٦هـ.
٤٣- سيبويه، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار عالم الكتب، بيروت.
٤٤- سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي (المتوفى: ١٣٨٥هـ)، في ظلال القرآن، الطبعة: السابعة عشر - ١٤١٢ هـ، دار الشروق، بيروت.
٤٥- السيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين (المتوفى: ٩١١هـ) الإتقان في علوم القرآن المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب الطبعة: ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤ م.
٤٦- شهاب الدين أحمد بن محمد الهائم المصري، التبيان في تفسير غريب القرآن، تحقيق: د.فتحي أنور الدابولي، دار الصحابة للتراث بطنطا الطبعة الأولى ، ١٩٩٢القاهرة
٤٧- شهاب الدين الخفاجي حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي (المسماة) عناية القاضي وكفاية الراضي، الناشر، التحقيق: الشيخ عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية.
٤٨- صحيح مسلم: مسلم ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٤٩- عبد الكريم يونس الخطيب (المتوفى: بعد ١٣٩٠هـ)، التفسير القرآني للقرآن المؤلف، الناشر: دار الفكر العربي - القاهرة.
٥٠- الغلاييني: مصطفى بن محمد سليم (المتوفى: ١٣٦٤هـ) جامع الدروس العربية المؤلف، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت الطبعة: الثامنة والعشرون، ١٤١٤ هـ
٥١- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: ٦٧١هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة: الثانية، ١٣٨٤هـ- ١٩٦٤ م
٥٢- القِنَّوجي: أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري (المتوفى: ١٣٠٧هـ) فتحُ البيان في مقاصد القرآن عني بطبعهِ وقدّم له وراجعه: خادم العلم عَبد الله بن إبراهيم الأنصَاري الناشر: المَكتبة العصريَّة للطبَاعة والنّشْر، صَيدَا - بَيروت عام النشر: ١٤١٢ هـ- ١٩٩٢ م



٥٣- المبرد، المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، د.ت، د.ط.

٥٤- محمد التونجي وراجي الأسمر، المعجم المفصل في علوم اللغة، دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٥- محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية، تونس. طبعة ١٩٨٤.

٥٦- محمد بن عمر نووي الجاوي البنتني إقليما، التناري بلدا (المتوفى: ١٣١٦هـ)، مراح لبيد لكشف معنى القرآن المجيد المحقق: محمد أمين الصناوي، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤١٧ هـ

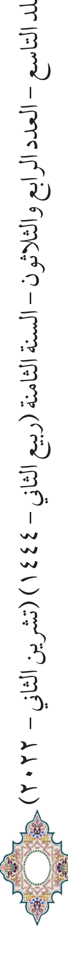
٥٧- محمد سمير نجيب اللبدي، معجم المصطلحات النحوية والصرفية، الطبعة الأولى ٢٠١٠، دار الفلاح للنشر والتوزيع الأردن.

٥٨- المناوي، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين (المتوفى: ١٠٣١هـ)، التوقيف على مهمات التعاريف، الطبعة: الأولى، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م، عالم الكتب، القاهرة

٥٩- النسفي: عبد الله بن أحد بن محمود، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، ضبطه إبراهيم محمد رمضان، ط١، ١٩٨٩، دار القلم، بيروت.

٦٠- النيسابوري: محمود بن أبي الحسن بن الحسين أبو القاسم، نجم الدين (المتوفى: نحو ٥٥٠هـ)، إيجاز البيان عن معاني القرآن، المحقق: الدكتور حنيف بن حسن القاسمي، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت.الطبعة: الأولى - ١٤١٥ هـ.

٦١- النيسابوري: نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي (المتوفى: ٨٥٠هـ)، غرائب القرآن ورغائب الفرقان المحقق: الشيخ زكريا عميرات، الطبعة: الأولى - ١٤١٦ هـ، دار الكتب العلمية - بيروت





نقدية الدكتور عبد العظيم السلطاني -المسار وتحوّلاته-

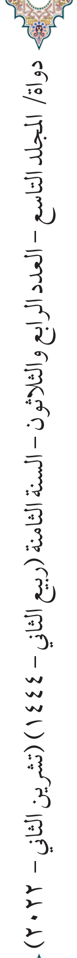
أ.م. د. علي محمد ياسين

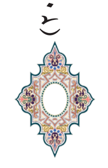
جامعة كربلاء – كلية العلوم الإسلامية – قسم اللغة العربية

The Critics of Dr. Abdul Azim Al-Sultani: The Path and its Transformations

Asst prof. Dr Ali Muhammad Yassin

University of Karbala/ College of Islamic Sciences
Department of Arabic language





ملخص البحث

خلف كل رؤية نقدية خلّاقة تكمن معرفة كليّة ينبغي أن تمثّل ثقافة العصر بمواضعاته ومرجعياته ومنهجياته العلمية المتجددة والمحتاجة على الدوام إلى المراجعة بغية الكشف عن قيمة هذه الرؤية ومعرفة خصائصها وميزاتها، ومن هنا يسعى هذا البحث إلى تقديم تصور موجز للمسار النقدي الذي اختطه أحد نقاد الحداثة العرب (الدكتور عبد العظيم السلطاني) عبر سبعة كتب أنجزت ضمن ثلاثة عقود حاول الناقد خلالها أن يصوغ خطابا نقديا خاصا ومعبّرا عن ذهنية منفتحة تؤمن بضرورة التثاقف النقدي، وتميل إلى حتميّة التحوّل في الممارسات والمواقف النقديّة بوصف ذلك شرطا أساسيّا من شروط تقديم البدائل النظرية والمنهجيّة المنسجمة والمتسقة في خضم تلك الرؤية الخلّاقة.

الكلمات المفتاحية: عبد العظيم السلطاني، المسار النقدي، المنهج النقدي، نقد النقد، النقد الثقافي.

Abstract

Behind every creative critical vision lies a holistic knowledge that should represent the culture of the age with its topics, references, and renewable scientific methodologies that are always in need of revision in order to reveal the value of this vision and know its characteristics and features. Hence, this research seeks to present a brief depiction of the critical path that one of the Arab critics of modernity (Dr. Abdul-Azim Al-Sultani) charted through seven books that were completed within three decades, during which the critic tried to formulate a special critical discourse expressing an open mind that believes in the necessity of critical acculturation. It also tends to the inevitability of transformation in critical practices and attitudes as a prerequisite for presenting consistent and consistent theoretical and methodological alternatives in the midst of that creative vision.

Keywords: Abdul Azim Al-Sultani, the critical path, the critical method, criticism of criticism, cultural criticism.





مقدمة

هل تتمتع مجموعة الكتب والمؤلفات النقدية التي كتبها الدكتور عبد العظيم السلطاني خلال العقود الثلاثة المنصرمة بالجدية والموضوعية الكافية لكي ننعت هذه المؤلفات بأنها مشروع جدير بقراءة معرفية متأنية تنزل صاحبها المنزلة المستحقة ضمن النخب النقديّة العراقية والعربيّة؟

تحاول هذه الدراسة أن تجيب عن التساؤل المطروح من خلال متابعة وصفية لهذا المشروع الذي لم يلق اهتماما يوازي جدارته وزخمه المعرفي المتمثَّل بمجموعة الأفكار والآراء التي كانت انطلاقتها قبل ما يقرب من الثلاثين عاما وحتى يومنا هذا عبر مجموعة كتبه التي دأب على نشرها متسلسلة -أدناه- بحسب تواريخ صدورها، مع التنبيه على عدم إدراج الدراسات والبحوث الكثيرة التي نشرها الناقد المذكور خلال مسيرته الطويلة هنا وهناك، والاكتفاء بالمؤلفات الفكرية المطبوعة لكونها قادرة على إبراز موقع نقدية الرجل ضمن منظومة النقد العربي والعراقي الحديث، وتحديد ملامحها العامة، أما هذه المؤلفات فهي كالآتي:

١- خطاب الآخر، خطاب نقد التأليف الأدبي الحديث أنموذجا، بنغازي ليبيا،ط١ ٢٠٠٥م.

٢- ثقافات منحنية في المشهد الثقافي الراهن، بنغازي ليبيا، ط١ ٢٠٠٥م.

٣- فسحة النص، النقد الممكن في النص الشعري الحديث، بنغازي ليبيا، ط١ ٢٠٠٦م..

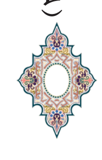
٤- نازك الملائكة بين الكتابية وتأنيث القصيدة، دار الشؤون الثقافية، بغداد ٢٠١٠م.

٥- مقاربات في تنظير نقد النقد الأدبي، دار تموز، دمشق ط١ ٢٠١٨م.

٦- خطاب الرفض، قراءة في سيرة السعبري وشعره، دار الصادق، بابل، ٢٠١٩م .

٧- النقد الثقافي، رؤية في مساءلة المفاهيم والضبط المعرفي، دار الرافدين، بيروت، ط١ ٢٠٢١م.

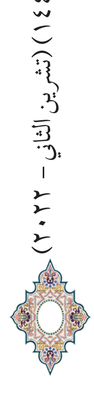
وقد حتّمت طبيعة هذه الدراسة



أن تتوزع على ثلاثة مباحث تتطابق وسيرورة الأفكار المتحولة على ذاتها في منجز الدكتور السلطاني، وهذه المباحث معبّرة عن تطور الفكر النقدي عند الرجل، إذ تناول المبحث الأول منها ملامح هذا المنجز من خلال الكتب الثلاثة الأولى التي تمثل باكورة الاشتغال النقدي وبداياته الأولى، مع الأخذ بالحسبان طبيعة الرؤية التي وجهت مسار هذا الناقد في بداية انطلاقته المعرفية، فيما أخذ المبحث الثاني على عاتقه الوقوف على طبيعة الخطوة التالية التي ابتدأها السلطاني مع كتبه الثلاثة اللاحقة التي تعد تحولا طبيعيا ضمن هذا المسار من خلال استثمار معطيات الدراسات الثقافية، والإفادة من آفاقها التي خصّبت الدرس النقدي العربي الحديث، أما المبحث الأخير فقد وقف عند كتابه الأخير الذي عدته الدراسة تتويجا للمنجز النقدي عند السلطاني، وتحولا نحو مجال مشبع بالممارسة المعرفية وقادر على تحليل النصوص والأفكار والظواهر الأدبية والدينية والاجتماعية والثقافيّة، وهذا المجال هو: النقد الثقافي الذي تقوم نظريته على البحث عن الثقافي في النصي وعن النصي في الثقافي، وهو ما يعني استثمار الناقد السلطاني ضمن هذا الأفق لآليّة قراءة الأعمال الأدبية، وما سواها من ظواهر أخر اجتماعية وثقافيّة في ضوء السياقات الثقافية المتنوعة، والمتقاطعة فيما بينها، وكما سيتضح لاحقا.

المبحث الأول: البحث عن البدايات

تجدر الإشارة إلى أن النقد العراقي الذي ينتمي إليه الناقد الدكتور عبد العظيم السلطاني ينتمي بدوره إلى مؤسسة النقد العربي الحديث الذي عرف مع أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين تحولا مفاهيميًّا واصطلاحيًّا وإجرائيًّا بفعل الانفتاح على التجربة النقدية الغربية التي اكتملت ثمارها بعد النصف الثاني من القرن العشرين، مما سمح ذلك بـ(تكامل المناهج النقدية جميعا، الداخلية منها والخارجية في تفاعل وتداخل منهجي منسجم: الشكلانيّة، البنيويّة،



السيمياء، التفكيك، التأويل، شعريّة العمل المفتوح من جهة، والاجتماعية التاريخية، التطورية، الأدب المقارن، الواقعية، نظرية الدفاع عن المؤلف، من جهة أخرى في تلاقح حواري فذ)[١].

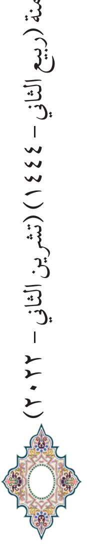
ولعلّ من يتابع أعمال هؤلاء النقاد سيجد اختلافا واضحا عند النقاد العرب والعراقيين في درجة تمثّل هذه المفاهيم عند استعارتها وتوظيفها، ومن هنا تتضح مشروعية التساؤل عن أهمية المنجز المعرفي الذي قدمه الناقد السلطاني من خلال سعيه لإخضاع المادة النقدية الغربية (الخام) للفهم والاستيعاب أولا، ومن ثم محاولة تكييف هذه المادة من خلال الإجراء والتطبيق على وفق متطلبات الواقع الثقافي العربي المختلف عن البيئة والثقافة التي تخلقت من رحمها تلك المادة ثانيا، وكما سيتضح لنا عند الحديث عن هذه المؤلفات النقدية، بالآتي:

-بالعودة إلى القائمة نجد أن الكتب الثلاثة الأولى منها كانت تمثل الحلقة الأولى من هذا المشروع، وقد نُشرت المؤلفات المشار إليها بوتيرة متسارعة -نسبيا- أثناء إقامة السلطاني بليبيا أستاذا في إحدى جامعاتها مع بدايات الألفية الثالثة، وقد أعقب هذه الوتيرة فتور نسبي لينشر بعد عودته إلى بلده كتابه المهم (نازك الملائكة بين الكتابية وتأنيث القصيدة) الذي يمكن القول عنه أنه بمثابة المرحلة الثانية من زمن التأليف النقدي عند هذا الناقد الذي عاد بعد ثمانية أعوام من تأليفه كتابه عن نازك الملائكة إلى الوتيرة المتصاعدة ذاتها لينشر خلال ثلاثة أعوام ثلاثة كتب يمكن القول إن الأول والثاني منها امتداد للمرحلة الثانية من زمن التأليف النقدي الخاضع لتطور الرؤية النقدية، أما آخر كتب القائمة (نقد النقد الثقافي) فيأتي تحولا لآلية البحث في (الخطابات) انطلاقا من مبادئ ما بعد الحداثة، والكتاب يعدّ تتويجا- كما سيتضح من هذه الدراسة- لهذه الرحلة البحثية الطويلة التي نتمنى أن تمتد طويلا لتسهم بتأثيث المشهد المعرفي العراقي بما ينفع الناس ولا يذهب جفاء

مع الأيام.

-يبدو للقارئ من خلال كتب المرحلة الأولى أنّ الناقد السلطاني يحاول استغلال كلّ الآليات النقديّة الممكنة والمتاحة لتعامل نقدي سليم منطلقا من مبدأ أن طبيعة المتن الأدبي المشتغل عليه هو من يحدد الاشتغال النقدي، ولذلك يرى في كتابه البكر أن نقد التأليف الذي كان محورا لكتابه المذكور سينزلق -بالضرورة- إلى التأثر بالموجهات الخارجية (السياقيّة) مقارنة بنقد الإبداع الذي لا يستجيب بطبعه لعوامل المقارنة تلك، فهو لا يستجيب -بالنتيجة- لعوامل الإنتاج الخارجية قدر استجابته لنداءات النص النابعة من بنيته الداخليّة[٢]، ولعلّ هذه القناعة النقدية جعلت الأستاذ السلطاني لا يتحرك صوب النصوص والظواهر الأدبية بحكم آراء ومواقف مسبقة يحاول فرضها على النص المدروس أو على الظواهر الأدبية التي شغلت اهتمامه فراح يتابعها في كتابيه الأول والثاني بشغف العالم الباحث في مختبره عن نتيجة لأفكاره أو عن اختبار لمواقفه الخاصة، كفحصه لعلاقة النسق الثقافي بظاهرة نقد التأليف من خلال كتابات المرحوم علي جواد الطاهر (١٩١٩م-١٩٩٦م) المنصبة على نقد التأليف في كتابه الأول، وكتقصّيه الظواهر الأربع التي حفل بها كتابه الثاني (ثقافات منحنية)، وهذه الظواهر هي: ظاهرة النظرة القاصرة للموروث الثقافي، وظاهرة ثقافة المعاكسة المبنية على الرغبة في إقصاء الآخر بدلا من محاورته، وظاهرة الازدواج الثقافي المتغلغل في وعينا الجمعي متمثّلا باللغة، والظاهرة الأخيرة هي ظاهرة انحسار الوعي بالذات وتغييبها في الفضاء الحياتي المعاصر.

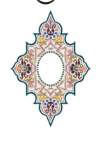
- في (خطاب الآخر) تأكيد على أن الإنسان لا يتواصل من خلال اللغة وحدها، فهناك لغة أخرى صامتة لا تقلّ أهمية عن الأولى، وهي الثقافة بكلّ أبعادها، فكل موقف أو فعل اجتماعي أو ثقافي يضمر مرجعياته الثقافية المهيمنة، ووظيفة التحليل



(السوسيوثقافي)[٣] القائم على معرفة النظم الاجتماعيّة للثقافة هي تفكيك هذا الفعل والتعريف بجذوره وآلية اشتغال عناصره وتفاعلها، فحاجات الإنسان -على وفق هذا التحليل- هي دوافع السلوك الأساسيّة والمسؤولة عن تفاعل المجتمع والثقافة[٤]، وهو ما سيحاول الأستاذ السلطاني أن يجعله إطارا مرجعيا حينما حوّل الناقد المعاصر (المرحوم الطاهر) هنا من (ذات دارسة) إلى (ذات مدروسة) بهدف إجالة النظر في نماذج من منجزه من أجل الوقوف على (حقيقة تتمثّل في بروز علاقة جدليّة بين النسق الثقافي العام، ممثلا بالقيم الثقافية وطبيعة حركتها وتفاعلها بالوسط الاجتماعي التاريخي، وبين خطاب نقد التأليف الأدبي، وطبيعة أداء ذلك النقد في حقبة تاريخية معينة)[٥].

-يعود السلطاني في كتابه (ثقافات منحنية) لتأكيد انشغاله المبكر بقضايا الثقافة -بوصف الثقافة الإضافة والتعديل البشريين على الطبيعة التي تحيط بها[٦]- وذلك من خلال مجموعة الظواهر الثقافية التي يرصدها كتابه الصغير لتكريس رؤيته غير المقيّدة بالنص الأدبي كميدان أوحد لتجريب القابلية النقديّة وعرضها على القراء، ولذلك تحركت طبيعة مقارباته – بحسبه- في هذا الكتاب (بعيدا عن صفة الإنشاء الثقافي العائم في التنظير، فالخطاب الثقافي حين يتّصف بهذه الصفات يُهمل تشخيص الظواهر الثقافية وتسمية الأشياء بأسمائها، ويُهمل تلمس مكامن الضعف في حياتنا الثقافية)[٧]، وهو ما يشير إلى تبلور ملامح فهم خاص ومبكر للنقد الأدبي عند هذا الناقد، ويقوم هذا الفهم على أن النقد ممارسة كليّة تنهل من المعارف المتعددة والميادين الممكنة بغية الوصول إلى تحليل أو تقويم أو تفسير أو تأويل[٨] للظواهر التي تبدو ساكنة السطوح لكنها -في الحقيقة- سطوح بعيدة الغور، لا يمكن الوصول إلى أعماقها إلا بعد جهد وعنت شديدين.

-ما شغل السلطاني واستقطب تفكيره يتمثل من خلال أربع ظواهر



ثقافية (منحنية) لكنها مرتبطة بطبيعة أنماطنا الحياتية، وبحاجة إلى نوع من الحفر المعرفي لتفسير بقائها واستمرارها، أما هذه الظواهر المنحنية فيحصرها السلطاني في أربعة محاور، هي: النظرة القاصرة للموروث والمازجة بين قابلية الموروث للاستحضار والتمثل وقابليته على أن يكون مادة منتجة للدلالة والعبرة، والظاهرة الأخرى تمثّلت بثقافة المعاكسة التي تنبني على (الضديّة) وعلى الرغبة في إقصاء الآخر بدلا من محاورته، مما يعمق روح التناحر ويهدد مبدأ التواصل الإنساني[٩]، وكانت الظاهرة الثالثة هي الازدواج الثقافي المتغلغل في وعينا الجمعي متمثّلا باللغة وبطريقة توصيل المعلومات والأفكار من خلالها عبر وسائل التواصل الثقافي المختلفة ومعوقات هذا التوصيل الكاشف من خلال أمثلة حية كثيرة يستحضرها السلطاني من كتابات بعض المثقفين العرب عن ازدواج متغلغل في ثقافتنا ووعينا الاجتماعي[١٠]، أمّا الظاهرة الأخيرة فهي ظاهرة انحسار الوعي بالذات وتغييبها في الفضاء الحياتي المعاصر، وقد اتخذ السلطاني مثالا على هذا التغييب من خلال (التسميات المختلفة للشهور) بين البلدان العربية، وهي تسميات إما أن تكون ذات أصول إفرنجية لا تعبّر عن الذات الثقافية العربيّة، وإما أن تكون ضيقة (محلية) تصنع فجوة أو هوة كبيرة بين أفراد هذه الذات في فضائها الأرحب الواسع[١١].

-في أهم كتب هذه المرحلة (فسحة النص) من ناحية الإجراء التطبيقي يسعى الدكتور عبد العظيم السلطاني إلى التعامل مع القصيدة على أنها بنية لغوية مركبة وأسلوب خاص في استدعاء اللغة، ولمّا كانت المقاربات النقدية تتباين في درجة اهتمامها بالمعطى التاريخي وسياقاته، أو بالشخصية ونوافذها السايكولوجية والثقافية؛ فإن الناقد السلطاني في كتابه هذا يعلن عن نفسه ناقدا للشعر يسائل مستوياته اللسانية وبنياته الدالة بوصفه قارئا متصلا بالاتجاهات البنيوية ومواكبا للأبعاد الشكلية والأسلوبية التي

وجهته إلى الإسهام في الكشف عن الجوانب المعتمة في النصوص الخمسة المختلفة التي وُظفت في تحليل أبعادها مناهج الحداثة التي تضع في حسابها أن الخطاب الشعري ما هو إلا كتلة من مستويات لغوية تعكس الفكر والمشاعر لتقدم صورة مغرية عن ملامح الإبداع وأسراره الباطنة والعميقة، وقد حرص الناقد على اختيار نماذجه التحليلية من الشعر الحديث (نزار قباني، يوسف الصائغ، السيّاب، محمود درويش، عبد المنعم محجوب) ولم يدرج ضمن هذه النصوص أنموذجا كلاسيكيا، ولعل في ذلك تعبيرا عن موقف نقدي يكشف عن التزام الناقد بالرؤى الشعريّة التجديدية المنتصرة للحداثة، والمعبّرة عن حركة التاريخ.

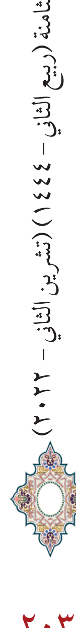
–حاول الناقد السلطاني في هذا الكتاب أن يقرأ نص (الاستجواب) للشاعر نزار قباني قراءة تحليليّة شاملة تعمل على (إضاءة النص الشعري من زوايا عدة مشخّصة ومساعدة المتلقي على الوقوف عند أكثر من خبيئة)[١٢]، وتنطلق هذه القراءة من مراوحة نقدية توازن بين خارج النص وداخله الخاضع لمنطق سردي يتحدث فيه الراوي العليم بالحدث من خلال الشاعر عن تداعيات (مقتل الإمام) وهو شخصية رمزيّة أفرزها الواقع العربي المتفسخ[١٣]، وذلك من خلال فتح القراءة النقدية على توصيف حركة السرد في النص عبر تقسيمه على خمسة مقاطع يُحتّمها المنهج (البنيوي التكويني) وإمكاناته في (المزج بين السياق وبين النسق لفك إشكالية النص الإبداعي)[١٤]، عندما يتّخذه الناقد أداة للتحليل بغية ربط بنية النص اللغوية ببنيته الخارجيّة السابقة لنشوئه، وهذا أمرٌ حدده الناقد بوضوح ليكشف لنا عن وعي نقدي معين ومقصود[١٥]. وبما أن النص الأدبي هو في الأصل نتاج وتجسيد لواقع حركة الحياة؛ فإن السعي إلى تشخيص لغة النص سيكون مرتكزا لهذه القراءة التي تعاملت ونص الاستجواب على أنّه تمثيل لضمير الجماعة (المتّكلة والمتهاونة عن قضاياها) المروي من خلال



ضمير المفرد (الشاعر الطامح للفعل والتغيير)، الأمر الذي يدعو إلى وجود صلة بين هذه الرؤية ورؤية (غولدمان) الذي يعدّ النص الأدبي الذي يكتبه فرد ما في مجموعة ما تعبيرا عن الإبداع الجماعي[١٦].

-وفي قراءته لنص (دموع العين) ليوسف الصائغ يعوّل الناقد السلطاني على مستويات النص الثلاثة (الصوتي، التركيبي، الدلالي) للكشف عن مضمون الخطاب القائم على رغبة إقناع السيدة (المدنية المتحضّرة) التي يتوجه إليها الخطاب إقناعا مغايرا وفعالا يعدل مزاجها الحزين ويوازي حالتها الاجتماعية والاعتبارية انطلاقا من مبدأ الحب المانح معنى آخر للحياة وأملا وتشبثا بها[١٧]، ولذا فقد كانت قراءة السلطاني تتوسل بالأسلوبية بهدف الكشف عن القيمة الدلالية للمستويات المذكورة، وكما خبّأها النص في تفاعل مستوياته، وفي مفاصله وزواياه التي سيضيئها بحسب الناقد السلطاني (تشخيص طبيعة اللغة) التي تراوحت بين الحيويّة واليوميّة والاحتفاء بالزخم الرومانسي، فضلا عن اشتراك لغة النص ولغة السيدة عندما تعبّر عن نفسها داخل النص ببنية واحدة تخدم الخطاب الشعري[١٨].

- أما في قصيدة (غريب على الخليج للسياب) فقد اعتنى السلطاني برصد جدل الأزمنة الثلاثة (الماضي والحاضر والمستقبل) مقسما النص على خمسة مقاطع اعتمادا على حركة الإطار الزمني داخل القصيدة[١٩] بهدف الكشف عن إحساس السياب بالبعد الزمني وكيفية تجلي ذلك الإحساس من خلال لغة النص الذي يراه السلطاني (شبكة من تشكيلات زمانية أدارها الشاعر من خلال تسمّره في الحاضر المؤلم، مستثمرا قدرة الزمن الشعري على التحرك والالتواء من خلال حركة الفعل باتجاهات متعددة صوب الماضي أو الحاضر أو المستقبل)[٢٠]، وينتهي السلطاني بعد إجراء إحصاء دقيق لحركة الأفعال ضمن المقاطع الخمسة إلى أن النص قائم في بنيته الكلية على جدل



الأزمنة، إذ سار تحت وطأة الحاضر وقسوته حينا، ثم انطلق صوب الماضي بحثا عن الأمس الجميل قبل أن يتغرب الشاعر عن موطنه، ثم ينكسر عائدا إلى الحاضر، وإذ لم يقو على المواجهة والتحمل؛ فإنّه سينطلق صوب المستقبل حالما بغد أجمل، وحين تلاشى الحلم ارتد إلى الحاضر يائسا مستسلما[٢١]، وقد استعانت القراءة بالإحصاء سعيا لإثبات صحة فروضها[٢٢]، فكانت أقرب إلى روح المقاربات البنيوية وإن اكتفت بفحص بنية الأزمنة التي رأتها القراءة البنية المركزية المفضية إلى ممكنات النص الدلاليّة[٢٣].

-وعندما يتناول السلطاني مجموعة (سرير الغريبة الصادر عام ١٩٩٩م) لمحمود درويش فهو يسعى إلى وصف مرتكزات صنعة النص ورصد طرازه الهندسي المسهم في حمل الدلالة الكلية الخاضعة لمجس شعري مرهف كمجس محمود درويش في هذا الديوان[٢٤] الذي وُظّفت فيه تقنيات طباعيّة وبصرية لتنفتح بنية النص الدلالية لأقصى مدى ممكن، ولتتجاوز بذلك المستويات الألسنية الأخرى للنص، ولتفتح فضاء النص عبر آلية توزيع المكتوب واستثمار الفضاء الطباعي في النص الشعري الحديث الذي تكشف عملية رصد طرزه الكتابية عن مدى حساسية هذا النص الذي كل ما فيه هو جزء منه وله دوره الدلالي الخاص ومهمته التوصيلية المنوطة به[٢٥]، وبذلك تنفتح القراءة على مدى أوسع للوصول إلى مقاربة تستثمر آليات المنهج السيميائي من خلال (مساءلة الكيفية التي وُزّعت بها المفردات في نصوص المجموعة، وشخّصت خارطة المفردات، واجتهدت في تأويل ذلك التوزيع في أكثر من أنموذج لتصل إلى دلالات صوريّة ومضمونية)[٢٦].

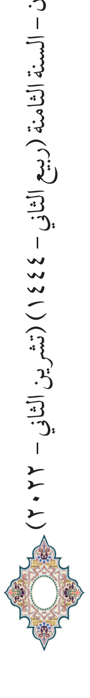
- ويختتم السلطاني كتابه بقراءة (سرمدية عنصر اللايقين) في مجموعة عنوانها (عزيف) للشاعر (عبد المنعم المجذوب)، وقد اختيرت المجموعة موضوعا للتحليل النقدي لأنها (تطرح قلقا وجوديا يرافق حياة الإنسان



المحاصر، ويدفع به الى اللايقين محاولا زحزحة سلطة الوهم المهيمنة والمغيبة للوعي)[٢٧]، ولعل الفحص اللغوي المتأني سيكشف عن كثافة ألفاظ بعينها ودورانها على كل قصائد المجموعة الشعرية، فألفاظ كالـ(السراب، الليل، الصمت، الظل، الصحراء، العتمة، الريب، الضلال، التيه، استتار، يضمر، المتاهات، غيمات، قش، غبار، ضباب، أقنعة، الطيف الهاوية)[٢٨] هي ألفاظ ذات حضور يستدعيه المضمون الكلي، وهي تدل على مدلولات عصية وعلى معان يحوم فيها القلق، لتدور في جدلية (المعنى وغياب المعنى)[٢٩] موحية بالمضمون المشار إليه والمتمثل في هيمنة ما هو لا يقيني، وما هو في دائرة المجهول في نصوص مراوغة كنصوص (مجموعة عزيف) المحتاجة إلى مقاربة (تفكيكيّة) توازن بين حضور المعنى وغيابه في تجليهما المتعاضد.

-ولعلّ هذه النماذج المختارة ضمن هذا الكتاب تؤكد كون السلطاني ناقدا متنوع القراءات ومتعدد المرجعيّات والخلفيات المعرفيّة التي يضمرها خطابه النقدي وتجليها ممارساته الإجرائيّة في تعامله مع النص بوصفه ظاهرة لغوية لها قابلية الانفتاح على خارجها، لا سيما وهو ناقد لا يأبه لعرض مثل هذه المرجعيات الثقافيّة، وإنما يدركها من يقرأ خطابه النقدي بوصفها لوازم ضرورية يبحث عنها كلّ ناقد يريد لخطابه أن يكون متميزا، ومؤثرا، ومواكبا لروح العصر الذي يعيشه بكل إشكالاته المعرفيّة.

-مثلما تكشف النماذج المذكورة عن السياقات النقدية التي وسمت هذه المرحلة من خلال بحث الناقد السلطاني الدائب عن منهجية تهتم بالنص، وبما يفيض عنه من قضايا وظواهر أفرزتها حداثة التعبير واختلاف الرؤية الشعرية، الأمر الذي يستدعي -كما سيتضح- خطوة لاحقة تتأسس عندها القناعات النظرية بعد اختمار التجربة النقدية الناجم عن مراجعة الناقد لحصيلة عقد كامل من الاشتغال النقدي.



المبحث الثاني: المراجعة والتأسيس

- يمكن القول: إنّ الممارسة النقدية المنفتحة على كلّ أشكال الحياة الفكرية والمتحصنة بذخيرة معرفية متجددة هي ممارسة تتصف باتساع الأفق وانفتاح التجربة النقديّة، وهما أمران لا مندوحة عنهما لتأسيس كلّ رؤية نقديّة متفاعلة وطامحة إلى تجديد القناعات النظريّة والمواقف والمعالجات النقدية في المشهد الثقافي الذي ينتمي له الناقد الأدبي.

-في هذا الصدد وخلال العام ٢٠١٠م يدشن الدكتور عبد العظيم السلطاني من خلال كتابه اللافت (نازك الملائكة بين الكتابية وتأنيث القصيدة) مرحلة جديدة من الاشتغال النقدي الذي كانت بوادره الأولى قد ظهرت في كتابيه السابقين (خطاب الآخر) و(ثقافات منحنية)، وهو ما يمكن تسميته بالمرحلة الثانية من مراحل اشتغاله النقدي المعتني بالثقافي، إذ بدأ خلالها بتجاوز النص الأدبي أو الإبداع مضيا إلى ما يكمن خلفه من ذهنية أو ذات أنتجته بغية الإمساك بآليات الوعي والتفكير التي تحكمها، (وهذا ما لا يستطيعه النقد الأدبي ولا يطيقه)[٣٠]، ولعلّ للمطلع على مجمل إنتاج السلطاني المعرفي أن يسجل قدرته على كسر انغلاق حدود التطبيق النقدي على مجال بعينه، وإمكانية فتح هذا المجال على آفاق معرفية خصبة تمتلك خاصية القدرة على محاورة الأدب بعيدا عن معيار القيمة وقريبا من كونه (أي الأدب) عالما رمزيا لا نهاية لصياغاته التعبيرية، ولا حدود لرمزياته الدالة، وهذا ما سنجد صداه في كتب هذه المرحلة التي أطلقنا عليها مرحلة المراجعة والتأسيس واكتمال القناعات.

-وبما أن السيمياء الأدبيّة تعالج الأدب بوصفه استعمالا نوعيّا للغة بهدف البحث عن بنيات الأدب الشكليّة أو أنساقه الدلاليّة أو آلياته التأويلية وبحسب طبيعة المسار المنهجي المتبع[٣١]، فإنّ الدكتور السلطاني سيؤسس من الوجهة النظريّة أطروحات كتابه -مار الذكر- معتمدا على خلفية معرفية



تتركب من مجالات متعددة كما يصرح في مقدمة كتابه لتمتد من النقد البنيوي إلى الحقل السيميائي بحسب تصورات (بيرس) لتنتهي منهجيا عند النقد الثقافي المعروف باستثماره مناهج منتقاة من اتجاهات متعددة: نصية كالبنيوية والسيميائيّة، وسياقية: اجتماعية نفسية تاريخية وثقافية[٣٢]. وانطلاقا من أن الثقافة في جوهرها مفهوم يشمل الممارسات الإنسانية كافة، وإن كل الخطابات المعرفية لن تفلت من قبضة هذا المفهوم، ولذلك يؤطر السلطاني دراسته المهمة هذه -نظريا واصطلاحيّا وإجرائيّا- من مجموعة مناهج تتآزر لكي تغطي الجوانب والأبعاد الممكنة بهدف أن تقدم الدراسة تفسيرا (ثقافيّا) لعدول الشاعرة العراقية المجددة (نازك الملائكة ١٩٢٣م -٢٠٠٧م) عن كتابة شعر التفعيلة عندما كانت هي واحدة من أهم حاملي راية التبشير به، تنظيرا من خلال مقدمة ديوانها (شظايا ورماد) وتنفيذا لهذا التنظير من خلال ديوانها المذكور وقصائدها الأخرى المبكرة في مسيرتها الشعرية الحافلة، وصولا إلى تفسير نكوصها لاحقا وارتدادها وانكماشها كمبدعة حداثية -كما يفترض- أمام قصيدة النثر، وأمام ما تحمّست له أيام فوران فتوتها وشبابها، وأعني به شعر التفعيلة نفسه.

- يربط الناقد عبد العظيم السلطاني كتابة الشاعرة نازك الملائكة لقصيدة التفعيلة بتمدد نسق الثقافة الكتابية - وليس الكتابة كممارسة إبداعية- لديها، في مرحلة شبابها أربعينيات القرن الماضي بفعل عوامل نفسية متفاعلة -زمنيا- مع بداية نهوض مجتمعي انعكس على حياتها الأسرية الخاصة، فضلا عن اطلاعها على الشعر الغربي، وهو ما يفسّر تراجع النسق الشفاهي لثقافة نازك الملائكة لصالح نسق (كتابي) لا يعبأ بما هو حماسي وإيقاعي صاخب ومجلجل، ولا ينشغل بلغة هائجة كاللغة التي تطفح بها القصيدة الكلاسيكية في الشعر العربي الذي خبرته نازك الملائكة وعادت إليه في الخمسينيات بفعل انتمائها القومي



الناصري بعد أن مجّته ونفرت منه سابقا، وهذا ما يفسر سبب عدم استمرار نازك الشاعرة في مشروع حرية الشكل الشعري عندها، ووقوفها ضد قصيدة النثر، بل وعودتها في حقبة لاحقة إلى كتابة القصيدة العموديّة!

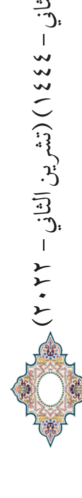
-ومن هنا، فالأستاذ السلطاني يستند إلى مسلّمة كون الثقافة لا وجود لها دون أنظمة الإشارات الدالة عليها والحاملة لها معا، فهو يشترط وجود علاقة دالة بين النص الذي يكتبه مرسل متعين (نازك الملائكة هنا) والعالم (الإطار الاجتماعي المعين تاريخيا) لا بوصف هذا العالم محض أمور وأحداث تقع ضمن محيط ما، ولكن بوصفه حدثا منضبطا على وفق نسق علاماتي قابل للقراءة والتقصي من منظور السيمياء، ولذلك عندما تأمل السلطاني موقف نكوص نازك الملائكة بوصفها ذاتا خاضعة للضغوطات الأيديولوجية والثقافيّة؛ فهو قد استنبط المعاني الثاوية خلف نصوصها المتفاعلة مع الشروط الثقافية المسببة لإنتاج هذه النصوص آخذا بالحسبان شروط التغيير النسقي وشروط المعنى العميق لكون الموقف ذا أبعاد ثقافية بحتة، وليس موقفا أدبيّا أو تاريخيّا أو عروضيّا، أو ذا علاقة مباشرة بأنوثة نازك الملائكة كما ذهب البعض(٣٣)، متوسلا بهذه القراءة الاستثنائية التي ساءلت نصوص الشاعرة باحثة عن المنابع التي تخلقت منها والعوامل المتحكمة في ذلك، ومجموعة هذه النتائج لا يمكن الوصول إليها إلا على يدي من تسلّح بعدة النقد الثقافيّ.

- بالرغم من أن كتابات الدكتور عبد العظيم السلطاني لم تكن لتعلن عن انتسابها إلى مدرسة نقدية معينة أو اتجاه نقدي محدد يخصص طبيعة تكوينها أو يقيس درجة انتماء صاحبها إلى خلفيّة فكريّة أو سياسيّة محددة؛ فهي كتابات مشدودة -في الوقت نفسه- إلى رؤية نظرية نقدية (عامة) تتشابك ومعطيات الحداثة وإبدالاتها المعرفية، بوصفها -أي الحداثة- نسقا فكريا يدعو إلى التحرر والمساواة والعقلانية بهدف أن



تجمع هذه الكتابات بين بعدي (الجمالي – الدلالي) (التعبيري – الاجتماعي الثقافي) (الشكلي – المضموني) مع إيلاء عناية كبيرة لتفعيل النشاط النقدي في البناء المجتمعي انطلاقا من مبدأ حاجة المعرفة الإنسانيّة للمساءلة النقدية كضرورة تتكامل من خلالها هذه المعارف، ولعل هذا الموقف الحضاري كان أحد الدوافع غير المعلنة التي تقف وراء كتابه الثاني ضمن هذه المرحلة: (مقاربات في تنظير نقد النقد الأدبي) الصادر عام ٢٠١٨م، بوصف الكتاب تنويعا على إيقاع رئيس يستلهم ضرورة الوعي بالعلاقة الوثقى الموصلة بين التنظيري والتطبيقي في الوحدة الفكرية التي تنطوي عليها الكينونة المعرفية الخاصة للنقد، وذلك تكريسا لما قدمته الرؤى الحداثية من أن النظرية النقدية لم تكن إلا (نقدا مشاكسا لمفاهيم الإدراك المألوف واستكشافا للمفاهيم البديلة)[٣٤] فضلا عن عدّه – أي هذا الكتاب– تكريسا للاشتغال النقدي الدؤوب الذي يمكن القول أنه يأتي تأكيدا لانتظام المنهج واتساق الرؤية التي شكلتها الأسس المعرفية المشار إليها.

–ففي هذا الكتاب دون غيره من المؤلفات الأخرى يبرز مصطلح (تنظير) ضمن بنية العنوان الذي يحيل على رغبتين واضحتين؛ تبدت أولاهما من خلال تبنّي موقف نقدي خاص حيال الإشكالات والالتباسات المثارة بصدد النقد الأدبي، وبصدد نقد النقد الأدبي –وهنا يصرّ السلطاني على إدراج النعت (الأدبي) ضمن الصياغة الاصطلاحية لنقد النقد بغية تمييزه عن الأنشطة المشابهة في الحقول المعرفية الأخرى المجاورة، بوصفهما – أي النقد الأدبي، ونقد النقد الأدبي– ممارستين متلازمتين ومستدعيتين لوعي إيبستمولوجي مشترك يراوح بين حقلي العلم والثقافة بهدف ضبط الحدود المنهجية، وتقنين المصطلحات، وشرعنة الاشتغالات التي تكاثرت دون مراعاة الضوابط والاشتراطات المعرفية اللازمة، وتجلت ثانيتهما عبر الخوض في واقع تنظير نقد النقد الأدبي وتطبيقاته في منجز الباحثين



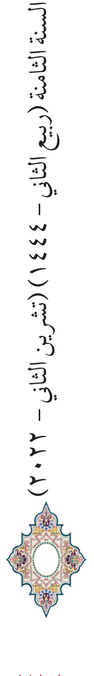
العرب وما يحفّ بذلك من أسئلة تتعلق بهوية هذا المنجز ودرجة انسجامه، وأهمية الإحاطة به معرفيّا وأكاديميّا[٣٥].

-يتبنى الدكتور الناقد عبد العظيم السلطاني في أكثر من موضع تحديد مصطلح النقد الأدبي بكونه: (مظلة لكل فعّاليّة تحلّل النصوص الإبداعيّة وتجيب عن أسئلة جوهريّة تتعلق بطبيعة تلك النصوص)[٣٦] مشترطا تضمن هذه الفعّاليّة موقفا نقديّا معبّرا، ولما كان النقد الأدبي موصوفا من حيث بعده المعرفي بأنه موضوع إشكالي، غير مستقر على مرجعية ثابتة أو استراتيجية موحدة، وبأنه كما يعبّر (محمد الدغمومي) في كتابه الرائد نقد النقد وتنظير النقد العربي: (ميدان معرفة دينامية يحقق المقبولية بإيجاد درجات مختلفة من المعقوليّة التي لا تنفي التعارض، وتسلّم بالاختلاف)[٣٧]؛ فإن الحديث عن وضع نقد النقد الأدبي الذي موضوعه النقد الأدبي – بوصفه معرفة تتجدد كي تعين على تلقي الإبداع وتأصيله، وليس موضوعه اللغة بوصفها خلقا وتخييلا تهيمن فيهما الوظيفة الجمالية- سيصبح حديثا مضاعف الأهمية والقيمة من أجل أن يلقى خصوصيته المعرفية في بيئة اجتماعية وثقافية يتصاعد بين جدران مدنها المحطّمة -كلّ صباح- صوت أحادي يكاد يحبس الأنفاس، وهي أحوج ما تكون -اليوم- إلى تعزيز قيم مرتبطة بالوعي الحداثي كالإقرار بالتنوع والاختلاف الإنساني، وتقبل الشريك الضديد أولا، ولتشذيب بيئة النقد الأدبي من طفيلياتها الضارة ومن مخاطر الانطباع وآفات الذوق الفردي المنفلت ثانيا.

-وبما أن نقد النقد نشاط معرفي يُخضع النصوص النقديّة -حصرا- لمجموعة فرضيات تتعامل مع الإنتاج النقدي على أنّه موضوع مطروح للمساءلة والاختبار من زوايا مختلفة أو متصلة مما يؤدي إلى تنوع المداخل والمناهج التي يعوّل عليها دارسو تلك المجالات[٣٨]، فمن هنا سيكون كتاب (مقاربات في تنظير نقد

النقد الأدبي) أقرب إلى روح البحث الخاص المؤكد لمبدأ كون الفعل النقدي لن يكتمل إلا من خلال الحديث عن هذا الفعل المحتاج على الدوام فحصا لخباياه وتدقيقا في مناهجه وتحققا من نتائجه لكونه حقلا لا يزدهر إلا من خلال قابليته للمنافشات والمجادلات الواسعة التي يخصبها الحوار المعرفي الفعال، وبعد فالكتاب -وإن توسط كتابين يجمعهما جامع مشترك واحد- فهو محاولة للتفكير داخل النسق النقدي نفسه بهدف تجديد ممكنات العقل النقدي العربي على مستويات: النظرية، والاصطلاح والإجراء المنهجي[٣٩]، وهو -أي الكتاب- مساءلة حذرة للنظريّة النقديّة العربيّة في علاقتها بالثقافتين الغربيّة والعربيّة على حد سواء.

-ولعلّ الناقد السلطاني سيجد في شاعر مغمور لا يكاد يعرف عنه شيئا حتى أهل الاختصاص ما يلبي أفكاره ورؤاه، فيكتب بعد عام واحد كتابا مهما عن أدب التراجم الغيرية، هو كتاب: (خطاب الرفض، قراءة في سيرة السعبري وشعره) وبما أنّ الترجمة الأدبية تحيل على: (رصْد صورة يعدُّها الكاتب حقيقة، ويقدِّمها على أنها كذلك عن شخص ما...)[٤٠]، فمع ذلك لم يكن الكتاب ترجمة خالصة بمعنى الترجمة، ولم يكن منهج كاتبه (لانسونيا) كما اعتيد في مثل هذه الدراسات التي لا يمكن أن تنجو من براثن الانطباعية أو المنهج التاريخي الذي يستثمره السلطاني -هنا- من خلال تشغيله أولا، وتجاوزه ثانيا، لقراءة واقعة عرضية في تاريخ المجتمع أو في تاريخ ثقافة المجتمع تمثّلت من خلال التقاط حدث عابر، وبلا قيمة تاريخية ولكنه مفعم بالدلالة، وملخص هذا الحدث تمثّل بشعور (السعبري ت ١٩٩١م) بنوع من القلق الوجودي الذي لازمه مسببا له إحباطا ويأسا وإفلاسا دفع به إلى صراع (ثقافي) طويل مع محيطه[٤١]، وإلى مقاومة شرسة من آياتها رفض كلِّ ما ظنّه سببا لهذه التعاسة القدرية التي لا يستطيع ردّها أو دفعها على ما أوتي من علم وعقل وقابلية على



مشاكلة هذا الواقع المرّ -قبضا وبسطا- من خلال القوافي التي لا يملك سلاحا أجدى منه حينما تعوزه الوسيلة لمواجهة قوم، هم (غرقى ببحر من العدم ولا أمل في الخلاص منهم)[٤٢].

- يقع كتاب (خطاب الرفض) في خط نقدي واحد مع سابقه كتاب (نازك الملائكة بين الكتابية وتأنيث القصيدة) تمثّل من خلال محاولة الناقد السلطاني الربط بين النص الشعري وهيأة قائله من خلال زيّه ولباسه وسيرته الذاتية بوصف هذه الدوال نصا موازيا بمحاذاة النص الرئيس الذي لا يمكن الوصول إلى دلالته الكليّة المكتملة بعيدا عن التقاط كلّ ما يمكن أن يفيض به خارجه من ممكنات تعين الناقد على محاولة القراءة المثلى لمنجز الشاعر والإنسان على مسرح الحياة.

- نوعية التجربة الكتابية في (خطاب الرفض) تؤكد موقف الناقد في رفضه التمييز بين نصوص (راقية) وأخرى (دونية = ليست راقية) كما تؤكد مبدأ اللامفاضلة بين ثقافة العامة وثقافة النخبة، فرفض السعبري الشاعر المسحوق والرافض لثقافة التهميش والإقصاء والازدراء الاجتماعي -بحسب السلطاني[٤٣] - ما هو إلا عمل ثقافي قابل للدخول بحيز الممارسة الثقافية الدالة، إذ لا يمكن لهذا العمل أن يُفهم إلا ضمن سياقه الثقافي وضمن علاقاته مع الممارسات الأخرى التي أفرزته ضمن سياق ثقافة سائدة ومغذية لمبدأ التهميش والإقصاء والازدراء الاجتماعي.

- لكن هذه التجربة الكتابية شبيهة - في وجهها الآخر- إلى حد بعيد بالكتابة الإبداعية التي تراوح بين الذاتي والموضوعي، فالسلطاني يوسع دائرة العلاقة القائمة بين النقد والشعر من خلال تخطيها إلى العلاقة القائمة بين النقد والعالم مخضعا همّ (السعبري) الخاص والشخصي ليكون بمثابة الهمّ شديد العمومية، لا سيما بوجود علاقة حميمة بين الطرفين[٤٤]، أي بين الشاعر السعبري والناقد السلطاني الذي تخلّى في كتابه هذا عن لبوس الناقد الحداثي

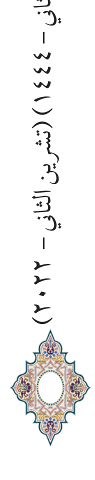
والموضوعي (الصارم) كاشفا عن إنسانيّة حانية لا تأبه لفيض الذات حينما يرغم بفعل ظروف الكتابة على الامتزاج بفيض الموضوع.

-ولما كان البحث عن الحقيقة التاريخية - كما يقول أندريه مورا- هو مطلب العلم، والبحث عن التعبير عن شخصية ما، هو من باب أولى مطلب الفنان[٤٥]، لذا فإنّ سيرة السعبري تجنح بين يدي السلطاني لكي تكون صورة من صور التعبير الإبداعي الذي تزدهر فيه أساليب الإنشاء وتتكثف فيه اللغة الأدبيّة، فلا تتوقف عن الاقتصاد الذي تبرره الغاية العلميّة، ولا عن الميل إلى التأثير بالمتلقي واستمالته للتعاطف مع (موضوع الكتاب - السعبري الشاعر) الذي بدا شديد التأثير بوجدان السلطاني، وهو يرسم لوحة هذا المحارب المثخن جراحا، والمكلوم روحا ومزاجا، والمقتول وحيدا على طريقة القديسين والثوّار[٤٦]، ولكن هذا لم يمنع السلطاني من التعامل مع شعر السعبري في قراءته التحليلية التي خصص لها الفصل الثاني من الكتاب على أنه مجموعة أنساق رمزية لا يمكن التعرف على دلالتها ما لم توصل بالبنية الاجتماعية- الثقافية التي أنتجتها أو ساهمت في إنتاجها بشكل من الأشكال، فخطاب الرفض عند السعبري كما تبدى من خلال سيرته المليئة بالانكسارات ومن خلال مزاجه المتقلّب الذي عكسه شعره هو ممارسة دالّة كحال أية ممارسات دالة أخرى لا يمكن أن تؤول إلا عبر الإحاطة بأساسها الثقافي ورصد الأنساق الفاعلة والمعبّرة عن شخصية السعبري الشاعر والإنسان الرافض لقيم دجّنت الناس وسخّرتهم ليكونوا مسلوبي الإرادة وفاقدي شرط وجودهم الإنساني - الحرية!

والسؤال الذي يتبادر هنا، هو:

هل كان السلطاني في كتابه هذا يستبطن ذاته الواعية عبر تجليها المتعاقب ضمن مجال آخر لذات مختلفة تحولت معه بحكم الاشتغال المعرفي إلى موضوع قابل لقراءة لا يمكن أن تكون بريئة؟

ربما.





-ولعلّ ما نستخلصه من مرحلة المراجعة والتأسيس يتمثّل في محاولة الناقد السلطاني تجاوز مرحلة البدايات الموسومة بطابع التردد والشكّية في المناهج، وهو طابع اقتضته إشكاليّة الهم المنهجي، ورغبة تخليص النقد الأدبي العربي الحديث من الانطباعيّة والذاتيّة والأيديولوجيّة[٤٧] وتمثّل ذلك من خلال تجريب السلطاني لأكثر من منهج لاستدراج النص الشعري ضمن مرحلة (البحث عن البدايات) وصولا إلى تأسيس (سمة فكرية قابلة للثبات) تطوع المناهج، وتقوم على إعادة النظر في الظواهر والقيم والمعايير والأحكام، وحتى في النصوص المختارة متنا للتطبيق والاشتغال النقدي.

المبحث الثالث: رهان النقد الثقافي

- في الكتاب الأخير من القائمة إيذان بدخول الهمّ النقدي عند السلطاني مرحلة جديدة من الاشتغال المعرفي، فبعد أن ينتهي الدكتور السلطاني في كتابه (مقاربات في تنظير نقد النقد الأدبي) إلى أن تنشيط دور النقد في حياتنا الثقافية لا يكتمل إلا بالحوار وإلا بانفتاح الذات على الآخر، وإلا بانخراط النخب الثقافية في الهم المجتمعي، يحاول في كتابه الأخير ضمن القائمة أعلاه (نقد النقد الثقافي، رؤية في مساءلة المفاهيم والضبط المعرفي، ٢٠٢١م) أن يحقق مجموعة أهداف يرسمها، لعل أبرزها مقاومة الرداءة الثقافية التي تقع بأحابيلها النخب الثقافية والأكاديمية عندما تسيء فهم الواقع وقراءته بعيدا عن مجموعة الأبنية التي تنظم هذا الواقع وحركة الناس فيه، ومنها محاولة إعادة البوصلة المنحرفة للدراسات العربية المتكاثرة التي تنسب نفسها للدراسات الثقافية دون إلمام، لا بضوابط هذا الحقل الجديد، ولا باشتراطاته المعرفية باتجاه مسارها الصحيح، ولذلك يسعى هذا الكتاب لكي يكون (محاولة في وضع أطر معينة لمفاهيم أساسية وإيجاد منطلقات مساعدة تسعى إلى إخراج النقد الثقافي من الهلامية والاستنتاجات المبنية على مجرد تصورات)[٤٨].

- يتمفصل الكتاب إلى عدة

محاور نظرية وتطبيقية قد تخلّ بها هذه الإلمامة السريعة بمنجز الرجل الذي قسم دراسته في كتابه هذا إلى ثلاثة فصول يسبقها تمهيد يوضح التنافذ والتقاطع بين النقد الثقافي والدراسات الثقافية، وفصل أول يبحث منطق الانسجام في منطلقات نقد النقد الثقافي وإجراءاته، وفصل ثان تطبيقي عملي يسائل كتب المناهج المدرسية العراقية باشتمالها على ظاهرة التمييز الجنوسي ضد المرأة يكون الظاهرة جزءا من مشاكل عميقة تتصل بجذور لها في الثقافة العربية الاجتماعيّة، وفصل ثالث تطبيقي يبحث تحولات الأنساق الثقافية وثقافة الاعتراف عند السيّاب في مدونته (كنت شيوعيّا).

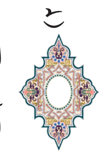
- ولما كان الغذامي رائد النقد الثقافي العربي ومتبني فرضياته في كتابه (النقد الثقافي) قد حاول تفكيك ما رآه خللا تسرب إلى الجمالي واندس بين طيّاته، إذ عندما يقول مثلا: (لقد أدى النقد الأدبي دورا مهما في الوقوف على جماليات النصوص، وفي تدريبنا على تذوّق الجمال وتقبل الجميل النصوصي، ولكن النقد الأدبي مع هذا وعلى الرغم من هذا أو بسببه، أوقع نفسه وأوقعنا في حالة من العمى الثقافي التام عن العيوب النسقيّة المختبئة تحت عباءة الجمالي الشعري والبلاغي حتى صار نموذجا سلوكيّا يتحكم فينا ذهنيا وعمليا، وحتى صارت نماذجنا الراقية -بلاغيا- هي مصادر الخلل النسقي)[٤٩]، فهو ينطلق من مسلّمة بحاجة إلى المراجعة والتصويب - بحسب السلطاني- فهو -أي الغذامي- يرى أنه آن الأوان للنقد الثقافي أن يكّف عن مهمة النقد الأدبي ووظيفته التي لمح إليها مستوجبا على الناقد الثقافي الالتزام بترسيمات معينة تمثلت بضرورة أن يعيد تركيب أجهزته المعرفيّة وأدواته النقدية لكي يجهد نفسه بغية التفتيش عن نسق (قبحي) مضمر يناقض الظاهر المتحقق في نص ظاهره جميل، ولا ينتمي للأدب الرسمي المعتاد قدر انتمائه للجمهور الذي يحتفل به[٥٠]، وسوى ذلك من اشتراطات ألزم بها نفسه، ومن يريد الاشتغال على وفق نظريته التي تبناها كتابه (النقد الثقافي)

والتي حددت مفهوم النسق الثقافي عند الغذّامي بأنّه: عنصر مضمر في الخطاب ولا شعوري، ليس في وعي المؤلف أو القارئ لكونه نسقا ثقافيا لم يكتبه أحد ما، وهو موجود بفعل التراكم والتواتر اللذين جعلاه متلبسا بالخطاب وبمن يتعاطى الخطاب من مؤلفين وقراء[٥١].

-يقوم جوهر كتاب السلطاني (التطبيقي) على دحض هذه المسلّمة (الغذاميّة) مؤكدا طبيعة النقد السجالية والمرتكزة على المشاكسة المعرفيّة، وانطلاقا من كون النقد الثقافي شكلا من أشكال المعرفة (ما بعد الحداثيّة) المحتاجة باستمرار إلى مساءلة المفاهيم التي بنت وجوده[٥٢]، أما اشتراطات الغذامي وترسيماته فلا يقنع بها الدكتور السلطاني لأنها ستضيّق من مساحة النقد الثقافي وتقزم إمكاناته، لأن الغذامي عندما أوكل للنقد الثقافي مهمة البحث والتفتيش عن نسق مضمر على ما يحمله الخطاب؛ فهو -بحسب السلطاني- قد أغفل نسقا آخر خفيا محركا للخطاب ومنتجا له، وبذلك تتاح للناقد الثقافي إمكانية البحث عن نسق (غير قبحي) يناقض ظاهر خطابه!

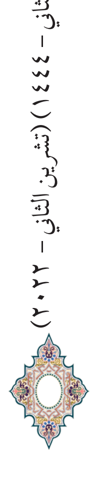
ولكي تكتسب منطلقات السلطاني التصورية مصداقيتها وكفاءتها فقد حاول إدخالها ضمن نسيج منهجه عبر البحث عن بديل لنسق غير قبحي ليبرهن على قدرة النقد الثقافي على تطوير جهازه المفاهيمي وتوسيع اشتغاله وآليّاته الإجرائيّة من خلال دراستين تطبيقيتين كانت أولاهما في الفصل الثاني من كتابه، وعنوانها: التمييز الجنوسي ضد المرأة في الخطاب التربوي المعاصر، محاولا فحص تجلّيات هذا الخطاب من خلال اللغة والثقافة، أمّا هذا الخطاب الذي خضع للتحليل فهو تسعة عشر كتابا مقررا من مقررات وزارة التربية العراقية في مناهج التعليم الابتدائي والثانوي[٥٣]، ومن المعلوم أن هذه المناهج ليست من الخطابات الجماليّة التي أوجبها الغذّامي لسلامة التحليل الثقافي.

-يذهب السلطاني إلى أن التمييز الجنوسي في خطاب التعليم يعكس



السمة الهيكلية لممارسة السلطة الذكوريّة في المجتمعات الأبويّة (البطريركية) ومنها مجتمعنا العراقي، ولذلك يلتقط الناقد نماذج أصبحت من خلالها المرأة ضحية لقوانين وعادات وثقافات نسقيّة ظالمة فرضتها استراتيجيات ذكوريّة في مجالات حياتية متعددة بضمنها خطاب التعليم الذي يفترض فيه العدل والإنصاف لارتباطه بتنوير الإنسان وإخراجه من ظلمات نفسه ومجتمعه[٥٤]، ولذلك فقد جرّدت هذه الاستراتيجيات المرأة -تحت مسميات مختلفة - من قوتها وتأثيرها ومساهمتها الفاعلة في خدمة المجتمع أسوة بالرجل، شريكها الاجتماعي المفترض، حتى وصل ذلك إلى النصوص المخصصة ضمن مجال التعليم ومناهجه التربوية وخطاباته المحتاجة إلى فك أحابيلها وألغازها بغية فهم معانيها النسقيّة المتوارية ضمن هذه الخطابات بوعي من القائمين على هذه الخطابات أو بدون وعي منهم.

-إن المرأة - وهي الأقرب إلى الحقل التربوي- بُخست في خطاب هذا الحقل على مستويات عدة، فهي لم تشترك ضمن برنامج التأليف بالمناصفة مع الرجل، بل تمثّل حظها بما مقداره (امرأة واحدة بين أربعة رجال)[٥٥]، ولم تتضمن النصوص المختارة بوصفها مادة تعليمية أي نص كتبته امرأة مقابل كثرة مفرطة لنصوص كتبها الرجال[٥٦]، هذا فضلا عن توظيف بعض الأساليب اللغوية التي تطمس حضور المرأة الاجتماعي، فعند توجيه الخطاب للطلبة أو المعلمين-وهم من الذكور والإناث عادة- نجد أساليب الاستعمال اللغوي (تهمل مخاطبة الأنثى إهمالا تاما)[٥٧]، والأدهى أن يطال خطاب الإقصاء القسري هذا حتى الصور التوضيحية التي وظفتها برامج التربية، إذ تتدنى نسبة حضور صور المرأة في البرنامج التعليمي المدروس عاملة خارج البيت إلى خمس صورها، وهي داخل البيت بوصفه المكان الذي يغيّبها فيه الرجل[٥٨]، ولعل ذلك وما سواه يجلي نسقا ثقافيا ذكوريا يعشش في الوعي واللاوعي الثقافي للمجتمع ويوجه



الخطاب إلى مزيد من العزلة الاجتماعية للمرأة، وإلى تكريس مبدأ اللاتكافؤ بين المرأة والرجل، وهو ما يحتاج إلى إعادة النظر وإلى تغيير استراتيجيات الخطاب التربوي ليسهم في ردم الهوة التي تتسع كلّ يوم بين طرفين يتكاملان لصنع مجتمع متوازن ومستقر.

-وفي الفصل الأخير من الكتاب حاول السلطاني أن يبرهن على افتقار مفهوم النسق عند الغذّامي للضبط المعرفي، وقابليته للتعديل من خلال قراءته مدونة لا تشتمل على بعد جمالي إبداعي، وهي مدونة السياب ذات الطبيعة الإخبارية أو اعترافاته المسماة (كنت شيوعيا) التي كتبها منفعلا وغاضبا ومنكّلا بالشيوعيين، ولم تتضمن هذه المدوّنة أية مسحة كتابية ذات بعد جمالي تثير المتلقي، وتمنحها سمة الدخول لترسيمات الغذامي، الناقد الذي -ربما- غاب عنه أن النقد الثقافي يهتم بالنصوص المختلفة باحثا عن السياقات المشكّلة للمنتوج الثقافي لهذه النصوص المختلفة على صورتها النهائية.

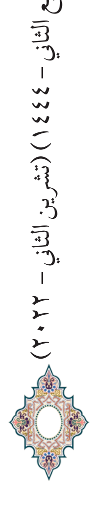
-تحفل نصوص كتاب السياب الذي أعلن من خلاله قطيعته مع الشيوعيين بسبب إساءة الشيوعيين للسياب بعد انتمائه للحزب الشيوعي العراقي باعترافات خطرة كثيرة تطعن بأخلاقيته ونزاهته وقيمه الإنسانية عندما كان منخرطا بصفوف الحزب الشيوعي، وذلك بهدف الطعن بالحزب نفسه، وتسقيطه في نظر العامة بحكم موقع السياب وأهمية حضوره الثقافي -آنذاك- ويرى السلطاني أن تفكيك هذه المدوّنة سينتهي إلى أنها: (كتابة ضدية تحمل خطابا معاديا للمكتوب عنه، ومحركها المركزي المباشر ضررٌ شخصيّ يغذّيه خزين من مؤاخذات حاضرة بالذات وقادرة على النهوض بحيثيّات الكتابة لتكون نصا معاديا قادرا على النيل من الخصم)[٥٩]. وهو ما يعني أنّ هذه الحادثة من الممكن أن تُقرأ على وفق نسقها الثاوي في الخطاب، فالسياب وبالقدر الذي أراد أن يُسيء من خلاله للحزب الشيوعي؛ فإن هذا

الحزب في الوقت نفسه أسهم في صناعة ذات السياب، ووعيه بما تحمله أدبيات الحزب من أيديولوجيا متحررة من الأساطير والغيبيات، ومن وعي متقدم كان له كبير الأثر في صياغة ذوات المنتمين له بمن فيهم السياب الذي ما كان ليفعل كل هذا لولا الفعل الثقافي الذي تمثّله السياب فبات يفكر ضمن منظومة ثقافية تكرّس أنساقها بالضرورة بوعي السياب أو بدون وعيه!

-يمكن القول: إن هذا الكتاب يمثل تحولا وتتويجا لمبدأ البحث في الخطابات على مختلف أشكالها وانطلاقا من مبادئ ما بعد الحداثة الباحثة عن وسائل لاستيعاب العجز الذي تمخض عن معالجات المناهج النقدية السابقة على اختلاف مسمّياتها، فحين يكون النقد آلة عملاقة مزودة بعُدد منهجية متنوعة وقادرة على خضم مختلف النصوص والظواهر والخطابات بالكفاءة ذاتها والفاعلية عينها سيكون النقد -حينها- صياغة منهجية خاصة تجعله بحثا متشعبا متعدد الوجوه يركّز على أنظمة الخطاب وعلى الإفصاح النصي، وعلى وفق هذا المنظور سيدمج النقد - في آن واحد- عمليتين متوازيتين متزامنتين، أولهما: أن يرصد تأثير ما هو خارج النص في النص، وثانيهما: أن يلتقط تأثير النص فيما هو خارجه، أي المجتمع الذي أُنتج فيه[٦٠]. ولعل الوعي بفعالية النقد الثقافي هذه سيمنحه بعدا مفهوميا يدل على التحرك من مجموعة العمل الفني والفكري نحو الخارج باتجاه المجتمع، والعكس صحيح أيضا.

نتائج البحث

- منذ كتابه الأول (خطاب الآخر، خطاب نقد التأليف الأدبي الحديث أنموذجا، عام ٢٠٠٥م) وحتى كتابه الأخير (نقد النقد الثقافي، رؤية في مساءلة المفاهيم والضبط المعرفي، عام ٢٠٢١م) كان الناقد السلطاني يطور أدواته النقدية، ويجدد رؤيته الخاصة بهدف مواكبة الحركة النقدية العالمية وإبدالاتها المعرفية لتحقيق الانتقال السلس صوب المنهجيات الأكثر كفاءة في التعامل مع النصوص والظواهر



والخطابات القابلة للقراءة والتحليل، ولقد كان هذا الانتقال عبر ثلاث مراحل متداخلة متكاملة وليست متتالية منفصلة عن بعضها.

- لذلك سعى السلطاني في بداية مساره النقدي إلى تجريب مناهج متعددة بهدف تطويع المنهج للنص الشعري جامعا بين الخارجي من المناهج والداخلي، ولعل هذا النزوع التجريبي يكشف عن محاولات مترجرجة تدلّ على التردد والشكية في اختيار المنهج المناسب القادر على مساءلة النص الشعري مساءلة تختلف كليّا عما كانت تطرحه المناهج السياقيّة السابقة، وربما يمثّل هذا النزوع في وجه من وجوهه -أيضا- بداية التوجّه صوب النقد الثقافي الذي لا مناص من ركوب موجته لقراءة ما لم يقرأ في النص.

- تميّزت نقدية السلطاني بتخطيها فخ الوقوع في المجال التنظيري على حساب الجهد التطبيقي الذي كانت له الغلبة في اشتغال نقدي انطلق من واقع النصوص العربية، لا من واقع النظريات الوافدة، ولذلك جاءت التنظيرات الملازمة للخطاب في مراحله الثلاث بمثابة مقدمات للجهد التطبيقي الكاشف عن آلية تشكّل النصوص الحداثيّة بأبعادها المختلفة، وعن جدارة الظواهر والخطابات المشتغل عليها بالدرس والتحليل.

-وقد تمثّل ذلك من خلال تجريب السلطاني لأكثر من منهج لاستدراج النص الشعري ضمن مرحلة (البحث عن البدايات) وصولا إلى تأسيس (سمة فكرية قابلة للثبات) تطوّع المناهج وتستثمرها بغية إعادة النظر في الظواهر والقيم والمعايير والأحكام، وحتى في النصوص المختارة متنا للتطبيق والاشتغال النقدي.

-أفضى بحث السلطاني الدؤوب ووعيه بمفهوم الثقافة إلى التعامل مع النصوص على أنها نسق من الرموز والأفكار المربوطة بالوقائع الثقافية، وإلى مقاربة الظواهر والخطابات المختلفة بوصفها صناعة ثقافية تضم غير الجمالي إلى جانب الجمالي، وتحتاج إلى منهجيات قابلة للتعديل لتلائم المعارف النقديّة المتجددة باستمرار.

الهوامش:

١- سعيد الغانمي، مئة عام من الفكر النقدي، دار المدى، دمشق، ط١ ٢٠٠١م، ص ١٨٤.

٢- د. عبد العظيم السلطاني: خطاب الآخر، خطاب نقد التأليف الأدبي الحديث أنموذجا، بنغازي ليبيا،ط١ ٢٠٠٥م.، ص٧-٨.

٣- لمصطلح (السوسيوثقافي) أي علم الاجتماع الثقافي تعريفات عديدة منها مثلا: هو العلم الذي يدرس كيف تحدث عملية إنشاء المعنى، ولماذا تختلف المعاني وكيف تؤثر المعاني على السلوك البشري الفردي والجماعي،وكيف أن طرائق إنشاء المعاني أمر مهم بالنسبة لثقافة المجتمع، ينظر، محمود الذاوادي: المقدمة في علم الاجتماع الثقافي برؤية عربية إسلامية، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان،ط١،٢٠١٠،ص٢١-٢٢..

٤- للا ستزادة بذلك ينظر مثلا: د. عبد الغني عماد: سوسيولوجيا الثقافة، المفاهيم والإشكالات من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٣،٢٠١٦م، ص١١ وما بعدها.

٥- ينظر، المصدر نفسه، ص٩.

٦- ينظر، د. محمد عبد المطلب: المسيرة البينية للنقد الأدبي، الهيأة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط١، ٢٠١٨م، ص ١٨٣.

٧- ثقافات منحنية في المشهد الثقافي الراهن، بنغازي ليبيا، ط١ ٢٠٠٥م، ص٧.

٨- ينظر المصدر نفسه، ص٨.

٩- ينظر نفسه، ص ٣١ وما بعدها.

١٠- ينظر، نفسه، ص ٦٣.

١١- ينظر، نفسه، ص ٧٠ وما بعدها.

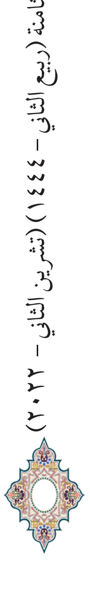
١٢- فسحة النص، ص٧.

١٣- ينظر، نفسه ص١٨.

١٤- أ. د حبيب مونسي: نقد النقد، المنجز العربي في النقد الأدبي، دراسة في المنهج، منشورات دار الأديب، الجزائر، (د.ت) (د.ط) ص١٠.

١٥- ينظر، د. حسن غانم الجنابي: المنهج والإجراء في كتاب (فسحة النص) للدكتور عبد العظيم السلطاني ضمن كتاب: المناهج اللسانية والنقدية بين التنظير والإجراء، بحوث مختارة من محور قسم اللغة العربية لكلية الآداب بجامعة بابل، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط١، ٢٠٢٠م، ص٣٨٥.

١٦- ينظر، المصدر نفسه، ص ٣٨٦،



وينظر أيضا، جمال شحيد: في البنيوية التكوينيّة، دراسة في منهج لوسيان جولدمان، دار ابن رشد، بيروت، ١٩٨٢م، ص٣٨.

١٧- ينظر، نفسه ص٥٧ وما بعدها.

١٨- ينظر، نفسه، ص٥٨ – ٥٩.

١٩- ينظر، نفسه، ص٦٨، وما بعدها.

٢٠- نفسه، ص ٧٠

٢١- ينظر، نفسه، ص ٧٨- ٧٩.

٢٢- ينظر، نفسه، ص ٧١ وما بعدها.

٢٣- قد سبقنا إلى ذلك د. حسن غانم الجنابي، ينظر المنهج والإجراء في كتاب (فسحة النص)، سابق ص ٣٩٣.

٢٤- ينظر، فسحة النص، ص ٨٣.

٢٥- ينظر نفسه، ص٨٥ وما بعدها.

٢٦- د. حسن غانم الجنابي: المنهج والإجراء في كتاب (فسحة النص)، سابق ص ٣٩٥.

٢٧- فسحة النص، ص ٩٩.

٢٨- نفسه، ص ١٠٥.

٢٩- نفسه، ص ٩٧.

٣٠- عبد النبي اصطيف، ما النقد الثقافي ؟ ولماذا ؟، مجلة فصول، ع ٩٩، ص ١٧.

٣١- ينظر، عبد الواحد المرابط: السيمياء العامة وسيمياء الأدب، من اجل تصور شامل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠١٠م، ص١٠.

٣٢- ينظر، د. عبد العظيم السلطاني نازك الملائكة بين الكتابية وتأنيث القصيدة، دار الشؤون الثقافية، بغداد ٢٠١٠م، ص٦-٧.

٣٣- ينظر كتابه، نازك الملائكة، سابق، ص١٥٨ وما بعدها.

٣٤- جوناثان كلر: مدخل إلى النظرية الأدبية، ت: مصطفى بيومي عبد السلام، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٣م، ص١٥.

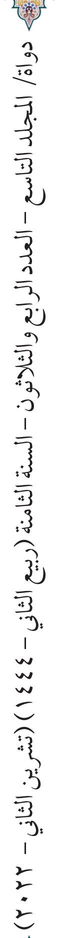
٣٥- ينظر، عبد العظيم السلطاني: مقاربات في تنظير نقد النقد الأدبي، دار تموز، دمشق ط١ ٢٠١٨م. ص ٦.

٣٦- نفسه، ص ٣٦ مثلا

٣٧- محمد الدغمومي، نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، ط١ ١٩٩٩م، ص٩.

٣٨- ينظر، د. سامي سليمان أحمد: حفريات نقدية، دراسات في نقد النقد العربي المعاصر، مركز الحضارة العربية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦م، ص ٧.

٣٩- للاستزادة بذلك ينظر، مثلا، د. وسام حسين جاسم العبيدي: نقد النقد بين التنظير والممارسة، قراءة نقدية في



كتاب الدكتور عبد العظيم السلطاني (مقاربات في تنظير نقد النقد الأدبي) ضمن كتاب: المناهج اللسانية والنقدية بين التنظير والإجراء، بحوث مختارة، مصدر سابق، ص ٤١٩ وما بعدها

٤٠- اندريه مورا: فن التراجم والسيرة الذاتية، ترجمة: د. أحمد درويش، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ١٩٩٩م، ص٣٥.

٤١- ينظر، عبد العظيم السلطاني: خطاب الرفض، قراءة في سيرة السعبري وشعره، دار الصادق، بابل، ٢٠١٩م، ص ٣٥.

٤٢- ينظر، نفسه، ص٣٦..

٤٣- ينظر، نفسه

٤٤- ينظر، نفسه، ص ٢٠.

٤٥- ينظر، اندريه مورا: فن التراجم والسيرة الذاتية، سابق، ص٣٥.

٤٦- ينظر، خطاب الرفض، مثلا ص ص٣٢، ٤٣.

٤٧- للوقوف على أبعاد هذه الإشكالية ينظر، مثلا عبد العزيز جسوس: إشكالية الخطاب العلمي في النقد الأدبي العربي المعاصر، مطبعة الداوديات، مراكش، ط١، ٢٠٠٧م، ص٦١ وما بعدها.

٤٨- د. عبد العظيم السلطاني: النقد الثقافي، رؤية في مساءلة المفاهيم والضبط المعرفي، دار الرافدين، بيروت، ط١ ٢٠٢١م، ص١٢.

٤٩- د. عبد الله الغذامي: النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي،بيروت، ط١ ٢٠٠٠، ص١٥.

٥٠- ينظر، المصدر نفسه، ص ٧٦-٧٨.

٥١- ينظر، نفسه، ص ٧١.

٥٢- ينظر، نقد النقد الثقافي، سابق، ص١١.

٥٣- ينظر، نفسه، ص ١١٦، وما بعدها.

٥٤- ينظر، نفسه، ص١٢٢ وما بعدها.

٥٥- نفسه، ص ١١٨.

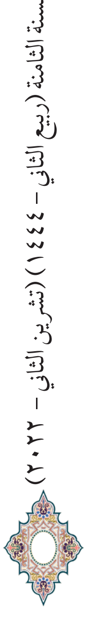
٥٦- ينظر نفسه، ص١٢٠.

٥٧- نفسه، ص ١٢٥.

٥٨- ينظر، نفسه، ص ١٥٦.

٥٩- نقد النقد الثقافي، ص ٢١٦.

٦٠- ينظر، ستيفان كوليني، دفاعا عن النقد الثقافي، ت: رمضان مهلهل سدخان، مجلة الثقافة الأجنبية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ع ٣-٤، ٢٠١٠ م، ص ١٠٨.



المصادر والمراجع:

١- أندريه مورا: فن التراجم والسيرة الذاتية، ترجمة: د. أحمد درويش، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ١٩٩٩م.

٢- جمال شحيد: في البنيوية التكوينيّة، دراسة في منهج لوسيان جولدمان، دار ابن رشد، بيروت، ١٩٨٢م.

٣- جوناثان كلر: مدخل إلى النظرية الأدبية، ت: مصطفى بيومي عبد السلام، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٣م.

أ. د حبيب مونسي: نقد النقد، المنجز العربي في النقد الأدبي، دراسة في المنهج، منشورات دار الأديب، الجزائر، (د.ت) (د.ط).

٤- د. سامي سليمان أحمد: حفريات نقدية، دراسات في نقد النقد العربي المعاصر، مركز الحضارة العربية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦م

٥- سعيد الغانمي: مئة عام من الفكر النقدي، دار المدى، دمشق، ط١ ٢٠٠١م.

٦- عبد العزيز جسوس: إشكالية الخطاب العلمي في النقد الأدبي العربي المعاصر، مطبعة الداوووديات، مراكش، ط١، ٢٠٠٧م.

٧- د.عبد الله الغذامي: النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي،بيروت، ط١ ٢٠٠٠م.

٨- د. عبد العظيم السلطاني: ثقافات منحنية في المشهد الثقافي الراهن، بنغازي ليبيا، ط١ ٢٠٠٥م.

---: خطاب الآخر، خطاب نقد التأليف الأدبي الحديث أنموذجا، بنغازي ليبيا، ط١ ٢٠٠٥م.

---: خطاب الرفض، قراءة في سيرة السعبري وشعره، دار الصادق، بابل، ٢٠١٩م.

---: فسحة النص، النقد الممكن في النص الشعري الحديث، بنعازي ليبيا، ط١ ٢٠٠٦م..

---: مقاربات في تنظير نقد النقد الأدبي، دار تموز، دمشق ط١ ٢٠١٨م.

---: نازك الملائكة بين الكتابة وتأنيث القصيدة، دار الشؤون الثقافية، بغداد ٢٠١٠م.

---: النقد الثقافي، رؤية في مساءلة

المفاهيم والضبط المعرفي، دار الرافدين، بيروت، ط١ ٢٠٢١م.

٩- د. عبد الغني عماد: سوسيولوجيا الثقافة، المفاهيم والإشكالات من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٣، ٢٠١٦م.

١٠- عبد الواحد المرابط: السيمياء العامة وسيمياء الأدب، من أجل تصور شامل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠١٠م.

١١- محمد الدغمومي: نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، ط١ ١٩٩٩م.

١٢- د. محمد عبد المطلب: المسيرة البينية للنقد الأدبي، الهيأة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط١، ٢٠١٨م.

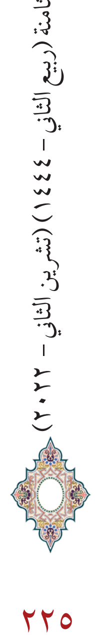
١٣- محمود الذاوادي: المقدمة في علم الاجتماع الثقافي برؤية عربية إسلامية، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط١، ٢٠١٠م.

١٤- مجموعة مؤلفين: المناهج اللسانية والنقدية بين التنظير والإجراء، بحوث مختارة من محور قسم اللغة العربيّة لكليّة الآداب بجامعة بابل، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط١، ٢٠٢٠م.

المجلات والدوريات:

١- ستيفان كوليني: دفاعا عن النقد الثقافي، ت: رمضان مهلهل سدخان، مجلة الثقافة الأجنبية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ع ٣-٤، ٢٠١٠م.

٢- عبد النبي اصطيف: ما النقد الثقافي ؟ ولماذا ؟، مجلة فصول، ع ٩٩ لسنة ٢٠١٧م.





البنية البلاغية وأثرها في انسجام النص القرآني سورة الشورى أنموذجًا

أ.م. د. أحمد جاسم مسلم

جامعة القاسم الخضراء/ كلية التقانات الإحيائية

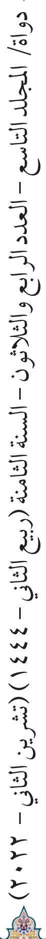
The rhetorical structure and its impact on the harmony of the Qur'anic text: Surat Al-Shura as a sample

Asst prof. Dr Ahmed Jassim Muslim

University of Al-Qasim AlKhadhraa

College of Biotechnology

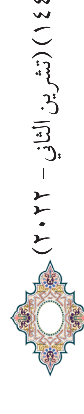




ملخص البحث

اهتمت هذه الدراسة الموسومة بـ (البنية البلاغيّة وأثرها في انسجام النص القرآني...سورة الشورى أنموذجاً) ببيان أثر أساليب البلاغة في انسجام النصّ القرآني، والانسجام معيار من معايير لسانيات النص التي تهتم بالترابط الدلالي على مستوى النص، وجرت تطبيقات الانسجام في الدراسات السابقة على الأدوات اللغوية والنحوية وبيان أثرها في جعل النص يتسمّ بالاستمرارية الدلالية، وفي ضوء هذه الدراسة بيّنت أن لأساليب البلاغة أثرًا مهمًا ومركزيًا في الإسهام في انسجام النص عامّة والنص القرآني خاصّة، وتحدثت بدايةً عن معنى (البنية) ومعنى (الانسجام)، وأيضا عرّفت بسورة الشورى وموقعها في القرآن الكريم، ثم بعد ذلك شرحت بالتفصيل مواضع البلاغة في السورة الكريمة وأثرها الدلالي ووظيفتها النصيّة التي أسهمت في انسجام سورة الشورى، وظهر أن أساليب البلاغة كانت مقصودة بدقّة، وكشفتُ عن العلاقات الداخلية بين هذه الأساليب التي جعلت نص السورة محبوكًا بنسيج لا تفاوت فيه، وفي ضوء هذه الدراسة ظهر أن للبلاغة بمختلف مباحثها وظائف نصيّة مهمة تُسهم في ترابط النصوص على المستوى الدلالي.

الكلمات المفتاحية : (البنية ، البلاغة ، الانسجام ، النصّ القرآني ، سورة الشورى)





Abstract

This study deals with (the rhetorical structures and its impact on the cohesion of the Qur'anic text: Surat Al-Shura as a sample). It is concerned with the impact of the rhetoric strategies on the harmony of the Qur'anic text. Cohesion is one of the standards of text linguistics that are concerned with semantic cohesion at the text level.

The applications of cohesion in previous studies were made on linguistic and grammatical tools and their impact on making the text characterized by semantic continuity. In the light of this study, I showed that rhetorical strategies have a great and central effect upon creating text cohesion in general and the Qur'anic text in particular. The researcher also discusses the notion of structure and the notion of cohesion, identifying Surat Al-Shura, then explicates the places of rhetoric in the intended Surat and its semantic impact and its textual function on making the Surat cohesive. The study shows that rhetorical strategies are deliberately used. It also shows that the internal relations amongst such strategies participate in making the Surat well-structured in constant texture. In the light of the current study, rhetoric in its multifunction aspects has significant textual functions, which contribute to text cohesion at the semantic level.

Keywords: structure, rhetoric, cohesion, Quranic text, Surat Al-Shura)

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم... اللهمّ صلِّ على محمدٍ خاتمِ الأنبياء وصلِّ على آله الهداة الميامين.

اهتمّ هذا البحث ببيان أثر البنية البلاغية في انسجام النصّ القرآني، وجاء ذلك في ضوء التطبيق المباشر على نصّ سورة الشورى، والانسجام معيار من المعايير السبعة للسانيات النصّ، يُكشَف في ضوئه التماسك الدلالي للنص والتلاحم المضموني بدراسة العلاقات الدلالية المختلفة التي شكّلت النص، ويكاد يكون هو والاتساق الذي يهتمّ بالتماسك الشكلي أبرز معايير هذه النظرية.

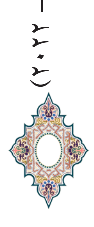
وفي هذا البحث، حاولت أن أؤكّد أن أساليب البلاغة المختلفة المنضوية تحت علوم البلاغة الثلاثة، علم المعاني وعلم البيان وعلم البديع هي علاقات ربط دلاليّة مهمّة أسهمت في انسجام النصّ القرآني، وبذلك أضفت علاقات جديدة إلى العلاقات التي ذكرها أصحاب هذه النظرية، فأغلب العلاقات التي ذكروها هي علاقات نحوية ولغويّة، وهذه الدراسة أرادت أن تثبت أنّ للبلاغة أثرًا مهمّا على مستوى تشكيل الأساليب ومستوى البنية النصيّة بالمجمل.

وقدّمت للبحث بتعريف موجز عن مفهوم البنية ومفهوم الانسجام، ثمّ تحدّثت عن سورة الشورى ومضمونها بشكل عام، بعد ذلك شرعت في بيان أثر البنية البلاغية في انسجام نصّ سورة الشورى، وكان ذلك في ضوء التفسير والتحليل بعد رصد مواضع البلاغة في السورة، وقد اعتمدت المنهج البلاغي والنصّي في التحليل وبيان أثر البلاغة في انسجام السورة المباركة.

وحسبي أنّني اجتهدت في ذلك فإن وفّقت فما توفيقي إلا بالله، وإن أخطأت أو سهوت فأرجو الغفران من ربّي فهو الغفور الرحيم.

والحمد لله ربّ العالمين

الباحث



البنية:

تَشكَّل مصطلح البنية وأخذ مدلوله يتوسّع على الدراسات المعرفية والثقافية والأدبية في مطلع القرن المنصرم متأثراً بأطروحات العالم دي سوسير اللغوية، وحاول العلماء من خلال دراساتهم أن يضعوا حدّاً له وأن يبيّنوا الآلية المنهجية للكشف عن الأشياء والعلاقة فيما بينها على وفق ما أفرزته البنيوية من أفكار وطروحات تخدم بنية النصوص المنتجَة.

ويعدّ لوسيان جولدمان من أهم من أسّس لمفهوم البنية في قوله: ((نظام من علاقات داخليّة ثابتة يُحدّد السّمات الجوهريّة لأيّ كيان، ويُشكِّل كلًّا متكاملًا لا يمكن اختزاله إلى مجرد حاصل مجموع عناصره، وبكلمات أخرى يُشير إلى نظام يحكم هذه العناصر فيما يتعلّق بكيفيّة بوجودها وقوانين تطوّرها))[١]، وصف جولدمان البنية بأنها نظام داخلي يحكم العلاقات بين العناصر، ومن خلال تحديد هذه العلاقات يمكن الكشف عن سمات أي جوهر أو كيان، وهناك تفاعل مطّرد في العلاقات بين هذه العناصر تتحكّم بوجودها وأيضاً تكشف عن القوانين التي تُسهم في تطورها، فهو ليس نظاما ساكنا يمكن وصفه بسهولة، إنما هو خاضع لدينامية حركة هذه العناصر وتفاعلها الداخلي على وفق نظام يجعلها في تطوّر مستمر.

ويعتمد جان بياجيه في بيانه لمفهوم البنية على النسق، إذ يرى أن البنية هي نسق ولتحولاته قوانين خاصّة- في مقابل الخصائص المميّزة للعناصر- ومن صفات هذا النسق أن يبقى ثابتاً ويزداد ثراءً للأثر الذي تقوم به تلك التحوّلات نفسها، وشأن هذه التحولات أن لا تخرج عن حدود ذلك النسق، أو تهيب بأية عناصر أخرى تكون خارجة عنه[٢]، أراد بياجيه من البنية أن تتحرّر من القوانين الخارجية وفي الوقت نفسه أن تبقى خاضعة لقوانين النسق الداخلية على الرغم من اتصافها بالكليّة والتحوّلات المستمرة، في بنية ثابتة ومتحرّكة، لذا

هناك صعوبة في الإمساك بها، لصعوبة تحديد أو وصف العلاقات بين العناصر في داخل البنية نفسها، وأيضا لتعدد هذه العلاقات واختلافها خاصة إذا كان الوصف يخصّ بنية النص، فتكون الأنساق فيه متعددة وعلاقاتها متشابكة وكثيرة، وبذا تكون التحولات فيها غير خاضعة لقانون واحد وإنما تتبع قوانين الأنساق جميعها المشكِّلة لهذا النص.

من هذا الفهم بالذات يتوسّع مفهوم البنية، ومن ثمّ يصعب إدراكها بوصفها مفهوماً غير خاضع للتحديد بسبب التحولات المستمرة والثريّة على مستوى العلاقات بين العناصر التي لها القدرة على الاختفاء لتكون أنساقًا مضمرة في منطقة اللاوعي بين النص والقارئ.

ومصطلح (البنية البلاغية) له أهميته إذا أدركنا أن البلاغة بنية خاصة للنصوص العالية تشترك مع البُنى الأخرى لتسهم في انتاج البنية الكبرى على مستوى المضمون والشكل، وتفكيك هذه البنية ودراستها ومحاولة معرفة الوظائف التي تؤدّيها عناصرها وإظهارها على المستويات كافّة الأسلوبية والدلالية والتداولية يُسهم بدرجة كبيرة في فهم النصوص وتلقّيها جماليًا ومعرفيًا.

فالبحث يحاول أن يكشف عن البنية البلاغية في سورة الشورى ومدى إسهامها في تشكيل نسيج النص ومن ثمّ انسجامه المضموني الذي جعل منه وحدة دلالية متماسكة موصوفة بالترابط المتناسب مع المراد من المعاني للسورة المباركة.

الانسجام:

من ضمن المعايير المهمّة التي تجعل النصّ يتسم بالاستمرارية الدلالية في نظرية لسانيات النص هو (الانسجام)، الذي يهتم بالتماسك الدلالي في نصٍّ ما، والكشف عن البنى الأسلوبية والأدوات الرابطة التي أسهمت في انسجامه ليكون وحدة دلالية متماسكة، وقد اهتمت اللسانيات اهتمامًا خاصًا بالبنى النحوية ومحاولة بيان أنها هي من تجعل النص مترابطًا على



مستوى السطح أو العمق، مع إشارات أخرى لبعض الأساليب التي تخدم أيضًا البحث النحوي، وهذه الدراسة تريد أن تثبت أن البلاغة بعلومها الثلاثة تُسهم بشكل كبير في انسجام النصوص، فنسيج النصوص في اللغة العربية- خاصة النص القرآني- يمتاز بالتشكيل البلاغي العالي الذي يحكمه، ولهذا التشكيل البلاغي وظائف عدّة على المستوى الدلالي والنصّي.

فالانسجام مفهوم يشير إلى العلاقات الدلالية التي توجد في النص والتي تعرّفه كنص، فالانسجام يكون عندما تؤوّل عنصراً في الخطاب بربطه بعنصر آخر، وكلّ عنصر يفترض الآخر[٣]، وهذا يشير إلى أن عناصر الخطاب جميعها تشترك في بناء النص لإظهاره وحدةً متماسكةً دلاليًا، بشرط أن هذه العناصر يدلّ بعضها على بعض لتكون أدوات رابطة بين أجزاء النص، فالانسجام على وفق هذا يتوسّع ليشمل البنية السطحية التي يهتم ببيانها مفهوم الاتساق، فلا يمكن بيان انسجام نصٍّ ما دون الحديث عن تماسك جمله وترابطها مع بعض لتكوّن نصًّا مترابطًا دلاليًّا، فالوحدة المضمونية تُنتج من وحدة النص على المستوى السطحي، وعلى وفق هذا فالانسجام والاتساق أحدهما يُكمل الآخر فهما وجهان لعملة واحدة.

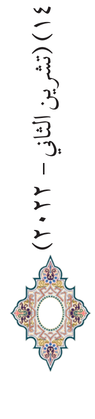
ويتوسع مفهوم الانسجام ليشمل النص والسياقات التي يظهر فيها، بمعنى أنه ينفتح على السياق الثقافي العام المتصل بالتاريخ، والقانون، والأدب، أي دراسة المظاهر النصية ضمن منظومة الثقافة والتاريخ الذي يتشكّل منها النص[٤]، وأيضًا ينسجم مع سياق خاص، وهو السياق المشتمل على مجموعة الظروف الخاصة التي دفعت لإنتاج النص، ويعدّ هذا مقياسًا لانسجام النص وتماسكه إذا ما قِيس بالسياق الذي يظهر فيه[٥]. وهذه النظرة للانسجام تجعله يلتقي في كثير من مبادئه مع تحليل الخطاب رغم اختلاف غرض كلٍّ منهما، لذا يعدّ الانسجام ودراسته جزءًا من مادة تحليل الخطاب، وما

يعنينا في بحثنا هذا هو بيان أثر البلاغة الواضح في تشكيل النص القرآني لتكون المعيار الأساس الذي يكشف عن ترابط النص وانسجامه.

مضمون سورة الشورى:

يدور محور السورة الرئيس حول الإيحاء، وهو نوع من أنواع الاتصال بين الله تعالى وأنبيائه ورسله كما هو مذكور في مفتتح السورة من قوله تعالى: {كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ}[٦]، وما جاء في ختامها من قوله: {وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا}[٧]، وعودة الكلام مرة بعد أخرى في قوله: {وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا}[٨]، فالوحي هو المضمون الرئيسي الذي اهتمّت ببيانه السورة، وأيضًا توسّعت لبيان معاني التوحيد وصفات كلّ من المؤمنين والكفّار وما ينتظر كلّا من الفريقين في معادهم ورجوعهم إلى الله سبحانه[٩].

ذُكِر اسم السورة في أثناء حديثها عن صفات المؤمنين، وجاء عنوان هذه التسمية تنويها بمكانة الشورى في الاسلام وتعليمًا للمسلمين أن يقيموا حياتهم على هذا المنهج الأمثل الأكمل (منهج الشورى) لما له من أثر عظيم في حياة الفرد والمجتمع. وقد زيد في افتتاحها بـ (حم) حروف أخرى هي (عسق)، ولذلك تسمى أيضًا بـ (حم عسق) وتُسمّى (سورة عسق) لقصد الاختصار[١٠]، وقد خُصّت بزيادة (عسق) على (حم) بسبب ما كان عليه الكافرون من معارضة شديدة وطعن في القرآن في زمن نزول هذه السورة لذلك كان التحدّي لهم بالمعارضة، فزِيدت حروف التهجّي لبيان زيادة التحدّي[١١]. وسورة الشورى لبيان الحجج على التوحيد، وإثبات النبوّة للرسول (ص) وتأكيد شريعة الاسلام، والتهديد بظهور آثار القيامة، وبيان ثواب العاملين في الدنيا والاخرة، وذلّ الظالمين في يوم الحساب، ووعد التائبين بالقبول وبيان الحكمة في تقدير الارزاق وقسمتها، والإخبار عن شؤم الآثام والذنوب، والمدح والثناء على العافين من الناس ذنوب المجرمين، والتذكير



بالنعم الالهية وبيان أن مرجع الامور كلّها الى الله تعالى[١٢].

البنية البلاغية وأثرها في الانسجام في مفتتح السورة الكريمة.

تمتاز البلاغة القرآنية عن غيرها بخصائص كثيرة، أهمّها أن أساليبها تأتي منسجمة تمامًا مع المعنى القرآني المراد، ولا تكاد تميّز تنوّع هذا الاستعمال بسبب شدّة التلاحم والتناسق والانسجام بين مكونات النص القرآني، ومن خلال استعراض البنية البلاغية في سورة الشورى سوف نلاحظ قوّة هذا التلاحم، وأن كلّ أسلوب بلاغي مستعمل فيها يؤدي دوره التام في تقديم المعنى، وأيضًا سوف ندرك أهمية هذه الأساليب في الانسجام المضموني لنصّ السورة الكريمة.

{ح * عسق * كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ* لَهُ مَا فِي السَّماوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ* تَكَادُ السَّماوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْ فَوْقِهِنّ وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ أَلَا إِنّ اللَّهَ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ* وَالَّذِينَ اتَّخذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ اللَّهُ حَفِيظٌ عَلَيْهِمْ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ* وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنْذِرَ أُمّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنْذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ * وَلَوْ شَاءَ الله لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمُونَ مَا لَهُمْ مِنْ وَلِيّ وَلَا نَصِيرٍ}[١٣].

بدأت السورة المباركة بالحروف الهجائية التي بدأت بها سور الحواميم (حم)، إلا أنّ في هذه السورة زِيدت ثلاثة حروف عليها وهي (عسق)، وابتداء السور القرآنية بالحروف المقطّعة من الأسرار التي حاول العلماء أن يؤوِّلوها بآراء كثيرة ليس مناسباً للبحث ذكرها أو الخوض فيها.

أكّدت السورة الكريمة منذ مطلعها على أثبات حقيقة أن ما يوحى إلى الرسول (ص) وما أُوحي إلى الذين من قبله هو من الله تعالى، الذي له ملك السموات والأرض، وأن القرآن الكريم نزل بلغة عربية لأنها لغة أمّ القرى ومن

حولها، لذلك يكون سهلًا عليهم معرفة ما فيه من موعظة وإنذار لتكون ضلالة من ظلّ منهم على علم، وفي هذه الآيات إجمال سيأتي تفصيله في مقاطع السورة التالية، وامتازت هذه الآيات ببراعة الاستهلال والإيجاز والاقتصاد اللغوي الذي يتناسب مع افتتاحها.

في الآيات الكريمة جملة من أساليب البلاغة المترابطة مع بعضها البعض أسلوبيّاً ودلاليّاً، جعلتها في مستوى عالٍ من التعبير، فالتعريف بالإشارة في (كَذَٰلِكَ) أفاد الإشارة إلى البعيد لبيان بعد المشار إليه وعلو مكانته، وهي إشارة إلى ذات الوحي بإلقاء هذه السورة إلى النبي (ص) فيكون تبيانًا لمطلق الوحي بتشبيهه بفرد مشار إليه مشهود للمخاطب[(١٤)]، فالإشارة لتعظيم أمر الوحي الذي ينزل بالقرآن من الله تعالى، وجاء الإيحاء على سبيل التشبيه، أي إن مضمون السورة وغيره من السور يُوحى إليك وإلى الذين من قبلك، ورأى أبو السعود ((أن مضمون السورة موافق لما في تضاعيف سائر الكتب المنزلة على الرسل المتقدمة .... أو أن إيحاءها مثل إيحائها بعد تنويهها بذكر اسمها والتنبيه على فخامة شأنها))[(١٥)]. ورأى ابن عاشور أن هناك إدماجاً في قوله تعالى: (إلى الذين من قبلك)، والتشبيه باقٍ على أصله، أي أن الله تعالى قد أوحى إليك مثل ما أوحى إلى من قبلك، وبهذا فالتشبيه يفيد التسوية[(١٦)].

وجاء الأسلوب القرآني للتعبير عن الوحي باستعمال الفعل المضارع (يوحي) خلافاً لما عليه المقام، فالوحي بالنسبة للسابقين قد مضى، فلم يستعمل الفعل الماضي المناسب للحال، إنما استعمل الفعل المضارع وفي هذا عدول أسلوبي لغرض بيان الاستمرار والتجدد، أي أن الوحي مستمر متصل غير منقطع وفيه تأييس للمشركين من عقائدهم المنقطعة والمتعددة، عكس ما عليه المسلمون من وحدة العقيدة وتجددها، فـ ((المراد بالتجدّد في الماضي حصوله، وفي المضارع تكراره))[(١٧)].

وفي قوله تعالى: (يوحي إليك وإلى الذين من قبلك)، قُدِّم ذكر الإيحاء





إلى الرسول(ص) على الإيحاء إلى الانبياء السابقين(ع)، للتشريف والتخصيص لأنه الأليق بالسياق[١٨]، ولأن المقام مقام ردّ على المشركين لإنكارهم، فيفيد هذا التقديم أيضا التسلية والتثبيت.

وتأخير ذكر الفاعل (الله) لتأكيد هذه العظمة ولتشويق المتلقي إلى معرفة الذي (يوحي) هذا القرآن، وتقديم (العزيز) على (الحكيم) لأنه عزّ فلما عزّ حكم، أو من باب تقديم السبب على المسبب[١٩].

ووصف (العزيز الحكيم) لبيان ملكيته للسموات والارض وما بينهما، لا أحد يشركه في ذلك، ويكثر أن يأتي لفظ (السموات) جمعًا بينما يأتي لفظ (الارض) مفردًا، والغرض من إفراد الأرض للتعريض بمن طابت له الدنيا وابتعد عن طاعة الله، وجمع (السموات) هو لتعظيم شأنها والتنويه بقدرة الله سبحانه وتعالى وهو يتناسب مع مقام ما ذُكر من السورة، لتكون منسجمة مع المعنى المراد، أي: ذكر الإيحاء للأنبياء عليهم السلام، وأيضا تأتي منسجمة مع اسمي الله (العليّ) و (العظيم).

والآية {تَكَادُ السَّماوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْ فَوْقِهِنّ} جاءت مستأنفة ومؤكدة لمعنى (وهو العلي العظيم)، فينسجم وصف السموات بالتفطّر مع وصف (العلي العظيم)، بسبب استشعارها للعظمة، وكلّ ذلك منسجم مع وصف الملائكة وهم يسبّحون بحمد ربِّهم ويستغفرون لسكّان الأرض، وكان ذلك بصيغة الفعل المضارع الدال على الاستمرار والتجدّد، وصيغة (التفعّل) في (يتفطّرن) تفيد المبالغة، وهذه الصورة المتحركة تبرز ظاهرة التشخيص بالاستعارة المكنية والتي وهبت (السموات والارض) صفة الحياة والعقل والوعي والادراك[٢٠]، وهذا يجعل الآيات متلاحمة منسجمة دلاليًا، كلّ معنى مرتبط بالمعنى الذي قبله وناشىء عنه.

وقد تقدم التسبيح على الاستغفار لأنه الغاية، واضافة (الربّ) إلى الضمير العائد على الملائكة للتشريف.

وتختم الآية بـ (الغفور الرحيم)



لينسجم مع استغفار الملائكة لأهل الارض، وقد سُبِق الاسمان بحرف التوكيد (إنّ) ((وفائدته تنبيه السامع أو القارئ أو المخاطب إلى علاقة وثيقة بين أجزاء الكلام لو جرى الوصل فيها بحرف العطف لما بلغ أثره مبلغ ما يكون في القطع الذي يتلوه حرف توكيد وتقوية وهو (إنّ)))[٢١]، أي كان رابطاً للكلام فضلًا عن إفادته التوكيد.

أثبت الخطاب القرآني صفة أخرى للقرآن الكريم بعد أن كرّر أمر الإيحاء في الآية {وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنْذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ}[٢٢]، وهي صفة عربية القرآن الكريم، لينسجم الوصف مع حال المنذَرين من العرب وهم أهل مكة من باب التشريف لهذه اللغة ولمستخدميها، وإن الرجوع لذكر الوحي بما يماثل افتتاح السورة الكريمة هو لتقرير المعنى والتأكيد على أهميته بوصفه دلالةً مركزيّة في السورة المباركة، والالتفات من ضمير الخطاب في (يُوحِي إِلَيْكَ) إلى ضمير المتكلّم الذي يفيد التعظيم في قوله: (أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ) هو تنبيهٌ للسامع ليتحقّق لما سيأتي في السورة الكريمة من أمور عظيمة.

وارتبط الوحي بالإنذار ليفيد التعليل في {أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنْذِرَ}، لأنّ هذه الصفة تناسب سياق السورة ككلّ وتنسجم مع المعاني المرادة منها لأنكار المخاطبين بالرسالة، لذلك لم يأتِ معها صفة التبشير كما في سياقات قرآنية أخرى.

ومن لطائف البنية البلاغية في الآية التعبير عن مكة بـ (أمّ القرى) وإيقاع الإنذار عليها بحذف المضاف (أهل) على سبيل المجاز المرسل بعلاقة المحليّة[٢٣]، حيث ((عبّر بلفظ المحل عن الحال فيه إيجازا واختصارا ولأنّه أخفّ وأبلغ))[٢٤]، والغرض من الحذف هنا للاتساع ولتنشيط الخيال وإثارة الانتباه فضّلاً عمّا فيه من التهويل على النفوس[٢٥].

وتكرار الإنذار في الآية للتهويل، وجاء منسجماً مع إسناد الفعل لـ (يوم

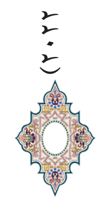


الجمع)، و(يوم الجمع) ينسجم أيضاً مع ذكر المُوحَى له (ص) ولباقي الرسل المذكورين في مطلع السورة الكريمة.

وحُذف ثاني مفعولي (تنذر) الأول، وحذف أول مفعولي (تنذر) الثاني في الآية، لتقدير الكلام (لتنذر أمَّ القرى العذابَ وتُنذر الناسَ يومَ الجمع)، وقد تقدّم إنذار (أم القرى) على إنذار (يوم الجمع) وهو من ذكر الخاص بعد العام[٢٦]، فقوله (تنذر أم القرى) عام بأمور الدنيا والآخرة، و(تنذر يوم الجمع) خاص بالآخرة.

ثمّ تُختَم الآية بتصوير ما يجري في يوم الجمع عن طريق أسلوب المقابلة بين الجنة والسعير في {فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ}، وهذا الأسلوب صوّر مآل الناس في الآخرة لتتحقّق الغاية من الإيحاء إلى الرسل عليهم السلام، وهي إنقاذ الناس من الخسران لكفرهم وتكذيبهم الوحي، ونلحظ هذا الانسجام الدلالي والترابط الأسلوبي الذي أدّته مواضع البلاغة في الآية فجاءت متناسبة مع مراد الخطاب القرآني بأبلغ تعبير.

ونلحظ التقابل بين المؤمنين والكافرين في الآية: {وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمُونَ مَا لَهُمْ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ}، في الآية ايجاز واحتباك، فذكر النفي للوليّ والنصير فيما يخصّ الظالمين يدلّ على ثبوته لغيرهم من المؤمنين وهذا من قبيل الايجاز، ومقتضى الظاهر أن يقال (ويدخل من يشاء في عذابه ونقمته) ولكنّه عُدِل عنه وسبب العدول هو إنّ الكلام في الانذار لأنّه أبلغ في تخويفهم لإشعاره بأن كونهم في العذاب أمر مفروغ منه وإنّما الكلام في أنّه بعد تحتّمه هل لهم من يخلصهم بالدفع أو الرفع فاذا نفي ذلك عُلِم أنّهم في عذاب لا خلاص منه[٢٧]، فنلحظ المبالغة في الوعيد وهذا هو غرض الاحتباك وسرّه البلاغي، وفيه مزية أخرى، فوصفهم بالظالمين يوحي إلى عدل المؤمنين وأنّه تعالى يواليهم وينصرهم[٢٨]، ونفي النصير كناية عن كونهم في بؤس وضر بحيث يحتاجون إلى نصير لو كان لهم



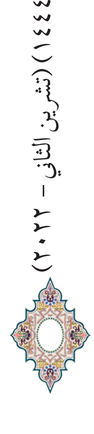
نصير[٢٩]. وهذه المعاني تنسجم مع ما جاء في أول السورة الكريمة والغرض من الإيحاء إلى الرسل.

البنية البلاغية وأثرها في انسجام السورة الكريمة.

{أَمِ اتَّخذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللهِ ذَلِكُمُ اللهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ * فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ * لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ* شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ * وَمَا تَفَرَّقُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ أُورِثُوا الْكِتَابَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مُرِيبٍ* فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ اللهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ * وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ}[٣٠].

مواضع البلاغة في السورة عامّة

كانت أدوات ربط دلالية على المستوى العميق، وإدراكها يكشف لنا عن المغزى المستتر والمعاني المطلوبة فضلاً عن إسهامها في البناء الفنّي والجمالي، ففي الآية (٩) نلحظ الاستفهام الانكاري في قوله تعالى: (أم اتخذوا من دونه أولياء)، وهو خطاب موجّه للكافرين، فجاء الجواب عليه بأسلوب القصر بـ (أل) التعريف الداخلة على الخبر (الولي) مع ضمير الفصل (هو)، في قوله: (الله هو الوليُّ)، وهذا الأسلوب أبلغ في نفي الأولياء واثبات ولاية الله على الناس





عامة والمؤمنين خاصّة، وتعريف (الولي) إشارة إلى أنه معلوم غير مجهول وقد عرّف بنفسه من خلال الرسل والإيحاء إليهم، وهذا المعنى يرتبط مباشرة بغرض السورة الرئيس.

ثم يأتي البيان بعد الإبهام في قوله تعالى: (وما اختلفتم فيه من شيء)، فـ (ما) أفادت الإبهام والتعميم وأيضا لفظة (شيء) جاءت للتنكير والعموم، بمعنى أن أي شيء اختلفتم فيه مهما كان صغيراً أو كبيراً وفي أيّ زمن وأيّاً كان قدره فمردّه وحكمه إلى الله، وهذا الحكم هو ضمن ما أوحى به الله تعالى لأنبيائه، وهذه قاعدة تشريعية مهمة تقرّها هذه الآية، والإشارة ب (ذلكم) من قبلِ النبيِّ مُحمَّد (ص) هي لتأكيد هذه الحقيقة، أي أن الله هو من أوحى للنبي كل ما يخصّ التشريع في الدنيا، وينسجم مع نظم الآية التقديم مع الايثار، فقد تقدم ذكر(عليه) و (إليه) لإفادة الاختصاص، أي لا أتوكّل إلا عليه ولا أنيب إلا إليه، وأُوثر في التوكّل استعمال الفعل الماضي وفي الإنابة الفعل المضارع للإيحاء بأنّ التوكل كان سابقًا من قبل أن يظهر له تنكّر قومه له، وإذا كان ذلك كذلك فاستمرار التوكّل بعد انكارهم له محقّق. أمّا صيغة المضارع في الإنابة فتُوحي بتجدّدها، ويعلم تحقّقها في الماضي بمقارنتها بفعل التوكّل لأن المتوكِّل منيب، فيكون ذلك من قبيل الاحتباك، والتقدير: عليه توكّلت وأتوكّل، وإليه أنبت وأُنيب[٣١]، فلنحظ على وفق هذا كيف كان للبلاغة الأثر في انسجام وتتابع النص القرآني بما يرتبط بالمعنى العام للسورة الكريمة.

ومن ذلك التقديم في قوله: (جعل لكم من أنفسكم أزواجاً)، أي خصّ الانسان بأن جعل له من نفسه زوجًا يسكن إليه، وأيضًا التشبيه والكناية والتنكير في قوله تعالى: (ليس كمثله شيء)، فالله تعالى جلّ عن كل شبيه له من خلقه، وتنكير لفظة (شيء) للتعميم، أي كلّ ما خلق من حيوان أو جماد، أكان من ذوات العقول أم لم يكن، وهو كناية عن عدم ادراك الخلق له، فلا يمكن للإنسان أن يتوهّمه أو يعقله أو أن



يبصره.

فالآيات في صدد بيان قدرة الله تعالى وإحاطته بكلّ شيء، ومنها: {لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ}، قدّمت شبه الجملة (له) للاختصاص ولإقرار حقيقة أن كلّ شيء هو ملك لله لا لغيره.

وفي الآية الطباق بين (يبسط... ويقدر)، وقد جاءت الجملة تعليلا لما قبلها وتمهيداً لما بعدها[٣٢]، والتعبير بـ (المقاليد) للاستعارة المكنية التي تدلّ على أن جميع أمور السموات والارض وخيراتها بيده سبحانه وتعالى، وهو البصير بالعباد (يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر) وفي هذه الجملة تفصيل للإجمال الذي تضمّنته الجملة الاولى، فبسط الرزق شيء يسير لمن يملك مقاليد السموات والأرض، نلحظ دقّة استعمال أساليب البلاغة لتؤدي وظيفة نصّية تجعل النص القرآني في درجة عالية من الانسجام.

وفي الآية الشريفة: {شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلاَ تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ} تكرر لفظ (الإيحاء) بالفعل (أوحينا) لينسجم مع مفتتح السورة الذي يمثّل غرضها الرئيس، وللتأكيد على أن هذا الإيحاء من الله تعالى لجميع الأنبياء (ع) من آدم إلى عيسى (ع)، وأيضا خُصّ النبي محمد (ص) بالخطاب لأنه خاتم الأنبياء ومكمّل رسالتهم، ونلحظ الأساليب البلاغية الاستعارة والتعريف والالتفات والتقديم في الآية لتنسجم مع المعاني المرادة، تبتدئ الآية باستعارة (شرع)، ويحمل اللفظ المستعار دلالات كثيرة تناسب سياق الآية، فالشرع في اللغة هو شيء مفتوح ممتدّ، ومنه الشريعة وهي المورد لشاربي الماء، ويقال أشرعت طريقًا إذا أنفذته وفتحته، وشرعت الأبل إذا أمكنتها من الشريعة[٣٣]، أفادت الاستعارة أن الدين المشرّع من الله تعالى عن طريق الوحي هو طريق ممتد للناس جميعًا باختلاف

الزمان والمكان وهو منهل للجميع وممتدّ لا انقطاع له.

و (أل) التعريف في لفظة (الدين) للجنس، ليشمل جميع الرسالات السماوية السابقة، وإنما ذكر عدداً مخصوصاً للأنبياء لأنهم الأهمّ في المسيرة البشرية، والالتفات من الغيبة إلى التكلّم في قوله: (والذي أوحينا اليك) بعد قوله (شرّع لكم)، ينبئ بكمال الاعتناء بالموحى إليه، ويشعر بتفخيم شأن الرسول (ص)[٣٤]، وبعد ذلك يبيّن الله ما قد شرّعه من الدين في قوله (أن أقيموا الدين ولا تتفرّقوا)، وإقامة الشيء: جعله قائمًا فهي استعارة للحرص على العمل به[٣٥]، من غير خلاف فيه ولا اضطراب، واستعير (التفرّق) للتعبير عن الاختلاف في الأحوال والآراء وأصله تباعد الذوات، أي اتساع المسافة بينها[٣٦]، أكّدت الآية أن الإسلام أيّد الرسالات السابقة لذلك كان الجواب موجزاً على سبيل الاستعارة في قوله:(كبر على المشركين)، أيّ أنّه ثقل عليهم تقبّل رسالة الإسلام، فكان الجواب بتقديم لفظ الجلالة (الله) على الفعل (يجتبي) للدلالة على أن هذا الأمر مخصوص بالله تعالى، والاجتباء استعارة فهو مأخوذ من الجباية وهي جلب الخراج وجمعه، لمناسبة النهي عن التفرّق في الدين[٣٧]، وهذا الاستعمال يدلّ على أن مصدر الإيحاء واحد من الله تعالى، كما أنه ينهى عن التفرّق في الدين والتشتّت بعيدًا عن مصدر الهداية.

يتمحوّر الخطاب القرآني حول قضية الإيحاء التي استهلت بها السورة الكريمة، قال الله: {وَمَا تَفَرَّقُوا إِلا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُم الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَلَوْلا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ أُورِثُوا الْكِتَابَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مُرِيبٍ}[٣٨]، فالضمير في (تفرّقوا) عائد إلى أمم الرسل المذكورين قبل هذه الآية[٣٩]، بدأت الآية بأسلوب القصر بطريقة النفي والاستثناء، إذ قصرت التفرّق على مجيء العلم، وجملة (بغياً بينهم) أفادت الاحتراس، أي أنهم تنافسوا فيما بينهم من أجل الدنيا بعد نزول العلم لذلك حصل التفرّق، وفي

الآية تعريض بهؤلاء الذين تفرّقوا لذا أُضمر ذكرهم ودلّ عليه وجود الضمير في الفعل (تفرّقوا). وينسجم القصر مع المجاز العقلي في (جاءهم العلم) إذ أُسند المجيء إلى العلم، بينما الله تعالى عن طريق الإيحاء هو الذي أنزل لهم العلم.

واستعيرت لفظة (كلمة) التي جاءت نكرة لبيان الإرادة الإلهية، وأيضًا جاءت لفظة (أجل) نكرة لبيان أن لكلّ أمّة من هذه الأمم أجلا مسمّى.

وفي قوله أشار إلى اليهود والنصارى {وَإِنَّ الَّذِينَ أُورِثُوا الْكِتَابَ} واستعارة الإرث في الكتاب لبيان اختلافهم، و(ال) في (الكتاب) للجنس كي يشمل التوراة والانجيل، وقد جاء الخبر مؤكداً بـ (إن) و (اللام) للاهتمام، وهذا الاهتمام كناية عن الحثّ على الحذر من مكرهم، وعدم الركون اليهم[٤٠].

والضمير في (منه) أوجز الكثير من المعاني، اذ يمكن أن يعود على محمد (ص)، أو على (أجل مسمى) أي في شك من البعث، أو على القرآن[٤١]، نلحظ تلاحم الأساليب البلاغية في نظم معجز منسجم مع الدلالة المركزية للسورة الكريمة.

ويستمر التأكيد في السورة على اتباع ما يُوحي به الله تعالى لأنبيائه وعدم اتباع أهواء الكافرين في قوله تعالى: {فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ اللهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لاَ حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ}[٤٢]، ابتدأت الآية بالأمر وتقديم اسم الإشارة (ذلك) الذي يشير للبعيد لبيان علو منزلة المشار إليه ورفعته على غيره من طرق الضلال، وتبع الأمر بـ (فادعُ واستقم) النهي بـ (ولا تتبع) للتأكيد على استمرار الاهتمام بالدين الذي هو منهج الأنبياء جميعًا، وأفاد تنكير لفظة (كتاب) التعميم، أي بأيّ كتاب أنزله الله، وقد جاء ذلك تحقيقًا للحق وبيانًا لاتفاق الكتب[٤٣].

وشرّف الله الرسول بتكليفه في قوله: {وَأُمِرْتُ لأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ} وإظهار الأمر كان منسجمًا مع العدل وأن



يذكر التوحيد بعده (الله ربُّنا وربُّكم)، وأيضاً بتقديم شبه الجملة في موضعين في قوله: (لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ) من أجل التمييز بين المؤمنين وغيرهم من الكافرين، ونفي الحجة كناية عن نفي المجادلة معهم التي من شأنها أن توقع الاحتجاج، وهذا تعريض بأنهم مكابرون، فضلاً عن التعريض الآخر في قوله (الله يجمع بيننا) فهو تعريض بأن القضاء سيكون له عليهم[٤٤]، وتقديم شبه الجملة (إليه) للتأكيد على أن الرجوع سيكون لله تعالى لكلا الفريقين وهو من سوف يحكم بينهما، فأساليب البلاغة المختلفة كانت بؤرة مركزية في انسجام المعاني وتتابعها وارتباطها بالمعنى العام للسورة، وكانت روابط دلالية مهمة يؤدّي الكشف عنها إلى فهم التعبير القرآني وما يرمي له من معانٍ بعيدة.

في قوله تعالى: {وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ}[٤٥]، بيّن الله تعالى أنّ الذين يجادلونه بغير حقّ فإن حجتهم داحضةٌ على سبيل المجاز العقلي، فدحض حجّتهم أبلغ من دحضهم في التعبير، فهؤلاء عليهم غضب الله ولهم عذاب شديد، وتنكير لفظتي (غضب وعذاب) لأنّه عذاب لا يمكن تصوّره لشدّته، والقصر بتقديم شبهي الجملة (عليهم) و(لهم) لبيان أنهم اختصّوا بهذا الغضب والعذاب الشديد.

وذكر الكتاب الكريم بصفة تستند إلى المُنزل العدل في قوله تعالى: {اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ}[٤٦]، كان لتقرير المعنى الذي في الكلام السابق ولبيان حقيقة ما أنزله الله تعالى بأنه هو الحقّ، وهو (الكتاب) و(ال) التعريف فيه للجنس ليشمل جميع الكتب المنزلة على الأنبياء عليهم السلام، والاستعارة في لفظة (الميزان) لتأكيد حقيقة العدل أو الشرع الذي هو مدار الحقّ في الكتب السماوية أجمع، وهذه الاستعارة ترتبط مع ما بعدها من الحديث عن الساعة وقرب موعدها، فالأعمال حينها توزن

بميزان العدل للجزاء، وممكن أن يكون المراد من التعبير العدل بآلته (الميزان) مجازًا مرسلًا وعلاقته الآليّة، إذ يذكر الآلة والمراد الأثر الناتج عنها[47]، والاستفهام في (وما يدريك) للتنبيه، والاشعار بقرب الساعة من أجل الحضّ على العمل بما جاء به الكتاب.

وفي قوله تعالى {يَسْتَعْجِلُ بِهَا الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِهَا وَ الَّذِينَ آمَنُوا مُشْفِقُونَ مِنْهَا وَ يَعْلَمُونَ أَنَّهَا الْحَقُّ أَلاَ إِنَّ الَّذِينَ يُمَارُونَ فِي السَّاعَةِ لَفِي ضَلاَلٍ بَعِيدٍ}[48] نلحظ طباق السلب في (الذين لا يؤمنون بها) و(الذين آمنوا)، وذكر الفريقين جاء لبيان موقف كلٍّ منهما تجاه الساعة، فاستعجال الكافرين دليل على عدم إيمانهم بوقوعها.

ووصف المؤمنين بـ (مشفقون منها) للإيثار، فهم مشفقون من أهوالها لا منها، وهذا التعبير أبلغ في تصوير خوف المؤمنين من يوم الساعة، فهو خوف ممزوج بعناية وهذا ما يدلّ عليه الإشفاق، أمّا استعجال الكافرين فإنه ينفي عنهم العناية والخوف لذلك استحقّوا وصف الضلال البعيد.

وتأخّر ذكر المؤمنين عن الكافرين في الآية، لإيثار المؤمنين بصفة (مشفقون) كي تثبت لهم، مع زيادة صفة ثانية في قوله تعالى: {ويعلمون أنّها الحق} بجعل (الحقّ) معرَّفًا للجنس ليفيد قصر المبالغة بقصر المسند على المسند إليه، وهذا يؤكّد كمال الجنس في المسند اليه[49].

وفي الآية: {أَلاَ إِنَّ الَّذِينَ يُمَارُونَ فِي السَّاعَةِ لَفِي ضَلاَلٍ بَعِيدٍ} تصريح وكناية، فإثبات الضلال للكافرين تصريح، وإثبات الإيمان بالساعة للمؤمنين بها كناية، أمّا وصف الضلال بأنه (بعيد) فهو مجاز عقلي، فالوصف في الحقيقة للضال لأنه هو من يبتعد عن الحقّ، فجاء الوصف للفعل لأنه أبلغ في تأكيد المعنى.

بيّن الله سبحانه موقف المؤمنين والكافرين من يوم الساعة في آية واحدة اشتملت على مختلف أساليب البلاغة التي ساهمت في الانسجام المضموني للسورة الكريمة بتقديم المعنى الموجز



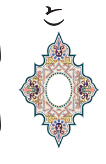
المؤثر الذي حقّق التناسب المطلوب.

الآية الكريمة {اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ}[(٥٠)]، من أسمى الآيات التي تكشف عن عناية الله تعالى بخلقه، فتنكير صفة (لطيف) لإبهام هذا اللطف، فمنه الخفيّ ومنه الظاهر، وجاء على صيغة (فعيل) للمبالغة، وإضافة العباد للضمير الهاء لبيان كمال العناية بهم من قبل الله تعالى بتوفير سبل الحياة التي تُهيئ لهم أرزاقهم، وجملة (وهو القويّ العزيز) للاحتراس، حتى لا يتوهم أن رزقه عن ضعف أو عن قلّة، وفيها قصر القوة والعزّة عليه تعالى بـ (ال) التعريف الداخلة على هاتين الصفتين، وهو قصر يُنبئ عن أنّ كلّ قوّة وعزّة هي راجعة لقوّته وعزّته تعالى.

نلحظ أن مواضع البلاغة في السورة المباركة تمثّل نسيجًا محبوكًا بنظم دقيق مقصود متعلّق بدلالة السورة المركزيّة، فتواشج هذه الأساليب يخدم انسجام السورة المباركة مضمونيّا، ففي قوله تعالى: {مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ}[(٥١)] نلحظ أن المقابلة بين (يريد حرث الآخرة) و(يريد حرث الدنيا) و (نزد له) و(نؤته منها) كشفت عن الفروق في الإرادة بين المؤمنين والكافرين، فكلّ فئة تكسب ما تطلب وما سعت إليه، وقدّم (حرث الآخرة) على (حرث الدنيا) للتفضيل ولبيان أن حرث الآخرة هو الغاية للإنسان لأنه خالد ولا زوال له، والاستعارة التمثلة صوّرت أعمال الإنسان في الدنيا بعملية الزراعة والحراثة وجني الثمار، ومن يجني ثمار الآخرة هو الفائز.

وتقديم الخبر المنفي (ما له في الآخرة) على المبتدأ (نصيب) المؤكَّد بـ (من) الزائدة، هو لنفي حصول الكافرين في الآخرة على أي مكسب، لأنهم لم يعملوا لها وإنّما كان عملهم للدنيا.

ابتدأت الآية الكريمة بمعنى الاستفهام في (أم) {أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ



{وَلَوْلا كَلِمَةُ الْفَصْلِ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ}(٥٢)، وهو استفهام انكاري يحمل معنى التعجب وسياقه يوحي بالتقريع والتهكم، وأفاد تنكير لفظة (شركاء) بتحقيرهم وزاد من التهكم بهم، ولفظة (شرعوا) أفادت التهكّم أيضاً، وأُسندت هذا اللفظة إلى من لا قدرة له على التشريع وهم الأصنام، وترتبط مع قوله تعالى في الآية (١٣) {شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا}(٥٣)، والفرق واضح هنا بين الأسلوبين، والمقارنة بين ما شرع الله لعباده وما توهمه الكفار بإسناده الشرع إلى الشركاء، وهو مجاز مرسل بعلاقة السببية لأنها سبب ضلالهم(٥٤).

وأفاد الخبر في قوله تعالى: {وَلَوْلا كَلِمَةُ الْفَصْلِ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ} الوعيد، وأيضا يعود هذا الكلام على آية سابقة في قوله تعالى {وَلَوْلا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ}(٥٥) ليكون الكلام أكثر انسجاما وتماسكًا بعودة آخره على أوله، وقوله تعالى {وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ} تقديم شبه الجملة (لهم) التي أفادت قصر العذاب عليهم وتخصيصه بهم، وتنكير لفظة (عذاب) أفاد التهويل والتخويف خاصة بعد وصفه بأنه (أليم).

{تَرَى الظَّالِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا كَسَبُوا وَهُوَ وَاقِعٌ بِهِمْ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فِي رَوْضَاتِ الْجَنَّاتِ لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ}(٥٦)، الآية الكريمة تفصيل للتذييل فيما سبقها من قوله تعالى: {وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ}، نلحظ الإيثار في استعمال اسم الفاعل (واقع) بدل الفعل (يقع) للدلالة على حتميّة وقوعه، وذكر (الذين آمنوا) للمقابلة في ذكر جزاء كلّ فريق، فالقصر بتقديم الخبر (لهم) وبقصر (الفضل) بأنّه خاص بهم بضمير الفصل و(ال) التعريف الداخلة على الخبر لبيان منزلتهم وأنّهم في الجنّات خالدون فيها، وإضافة الضمير الذي يعود على (الذين آمنوا) إلى لفظة (ربّ) لتشريفهم، وكذلك الإشارة للبعيد في اسم الإشارة (ذلك) لبيان منزلتهم وعلوّها.



في الآية الكريمة {ذَلِكَ الَّذِي يُبَشِّرُ اللَّهُ عِبَادَهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى وَمَنْ يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ}[٥٧] توضيح وتفسير لما مرّ، فتكرار اسم الإشارة (ذلك) لتأكيد ما هم فيه من منزلة عالية، ووضع الظاهر موضع المضمر في (الذين آمنوا) لبيان اختصاصهم بالنعم دون غيرهم، ولفظة (عباده) تفسير للقول السابق من السورة نفسها {اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ}[٥٨]، وهم المؤمنون الذين يعملون الصالحات، وإضافتهم له سبحانه وتعالى بالضمير (الهاء) لتشريفهم، والقصر بالنفي والاستثناء لبيان الأجر المطلوب من تبليغ الرسالة وهو المودّة في القربى، ولفظ (يقترف) استعارة، فأصل القرف والاقتراف قشر اللحاء عن الشجرة، والجليدة عن الجذع[٥٩]، وهو أبلغ من استعمال الفعل (يكسب) لدلالتها على الامتزاج والمخالطة، أي إحاطة الحسنة وامتزاجها بفاعلها، وجناس الاشتقاق بين (حسنة) و(حسناً) وتنكيرهما لبيان نوعية الحسنة مهما كانت، وأيضا لبيان عظم الجزاء.

نلحظ أن لأساليب البلاغة المختلفة أثرًا في ربط نسيج النص القرآني دلاليّاً، فلا يخفى هذا الأثر العميق في جعل السورة منسجمة مع الغرض الرئيس من الإيحاء للرسل الذي افتتحت به السورة الكريمة، ففي قوله عزّ وجلّ: {أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَإِنْ يَشَأِ اللَّهُ يَخْتِمْ عَلَى قَلْبِكَ وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ وَيُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ}[٦٠] التي ابتدأ بـ (أم) التي تفيد الإضراب المتضمّن الاستفهام الذي أفاد التوبيخ كان لردّ افتراء الكافرين بأبلغ أسلوب، والشرط في قوله (فان يشأ الله) كناية عن انتفاء الافتراء لأنه تعالى لا يقرّ من يكذب عليه وعلى رسوله (ص)، وقد حقّقت هذه الكناية ايجازا بديعًا، فضلاً عن أنّها كناية عن الإعراض عن قولهم {افترى على الله كذبًا}، فالله يخاطب رسوله بهذا تعريضًا بالمشركين[٦١]، وإظهار لفظ الجلالة



(الله) في موضع الإضمار لبيان عنايته بردّ الافتراء ومحق الباطل، والمقابلة في قوله تعالى: {وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ وَيُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ} لتأكيد هذه الحقيقة وأن الله ينصر الحَقّ ويمحقُ الباطل حتّى كأن لا وجود له، والتذييل في قوله: (إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ) كناية عن علم الله سبحانه وتعالى بهم، وأنه لا يخفى عليه الباطل، وفيه تهديد للكافرين.

للبلاغة أثرها في البنية العميقة لأي نص تتشكّل منه، والقرآن الكريم مثال أعلى للبلاغة والفصاحة لذا امتاز نسيجه المحكم بالبلاغة العالية وذروة الانسجام الدلالي، وكانت المباحث البلاغية أدوات ربط دلالية مهمة في سورة الشورى، كما لاحظنا في الآيات السابقة وأيضا فيما سيأتي، كما في قوله سبحانه: {وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ * وَيَسْتَجِيبُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ وَالْكَافِرُونَ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ * وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ * وَهُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوا وَيَنْشُرُ رَحْمَتَهُ وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ * وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ وَهُوَ عَلَى جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ} (٦٢).

تبدأ الآية بقصر التوبة على الله سبحانه {وهو الذي يقبل التوبة عن عباده}، وتكرار لفظة (عباده) للعناية بهم بعد ذكرهم، جاء في الآية (١٩) {اللهُ لطيفٌ بعبادِهِ} وفي الآية (٢٣) {ذلك الذي يبشِّر اللهُ عبادَه}، وفي جميع المواضع وصفهم بـ (الذين آمنوا)، وأفاد التكرار التأكيد على أن الذين اتصفوا بالإيمان وعمل الصالحات هم عباد الله وهم من سوف يتوب عليهم ويدخلهم رحمته وجنّته، وهذا الوصف دائما يكون مقرونًا بوصف الكافرين وذكر عذابهم بمختلف الصفات، وقد أكّد الله تعالى الخبر عن طريق المبالغات الأربع التي تضمّنها، وهي بناء الجملة على الاسمية، وعلى الموصولية، وعلى



المضارعية، وعلى تعدية فعل الصلة بـ (عن) دون (من)، وأوثر لفظ (عباده) دون غيره للإيحاء بأنّ الله رفيق بعباده لمقام العبودية، فالخالق والصانع يحبُّ صلاح مصنوعه[٦٣].

وخصّ الله الكافرين بالعذاب الشديد بتصدّرهم الجملة الاسمية وبتقديم شبه الجملة (لهم) كي يكون هذا العذاب مشتملا عليهم للترهيب والتهويل، وقضى الله تعالى أن يجعل أرزاق الناس على وفق حكمته، لأنه أعرف بعباده، وأعرف بما يصلحهم لذا ذيّل الآية القرآنية بـ {إِنَّه بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ}، فتكرار لفظة (عباده) دون استعمال الضمير للإيحاء أنه تعالى محيطٌ بهم وبأعمالهم وهو مقدِّر أرزاقهم وكل ما من شأنه أن يصلح حالهم، لذا أنزل الرزق بقدرٍ حتى لا يبغوا في الأرض، و (يُنزِّل) استعارة لبيان أنه عطاء عظيم القدر، فالرزق يُعطى ولا يُنزَّل، وتنكير (قدر) للتعظيم.

وقصر انزال الغيث عليه تعالى: (وهو الذي ينزِّل الغيث)، ونلحظ المجاز المرسل بإنزال ما يُغاث به الناس من المطر الذي يكون سببًا في إنبات الزرع، والمجاز العقلي بنشر الرحمة، أي نشر ما يكون سببا للرحمة من أجل ديمومة الحياة، وقصر صفة الوليّ والحميد عليه تعالى، وتذييل الآية بهذين الاسمين الكريمين مناسب تماماً ومنسجم مع دلالة الآية، فهو الوليّ ومن شأنه تيسير الرزق لعباده، وحميد، لوقوع الحمد الكثير عليه من عباده لأنه رزقهم على قدر يصلح حالهم، فالله تعالى اختصّ بخلقه للسموات والأرض لذلك قدّم شبه الجملة (ومن آياته) لبيان هذا المعنى، وأيضا جعل الأرض صالحة للحياة بتهيئة الظروف المناسبة، ولفظ (بثّ) استعارة أفادت إحاطته تعالى وعلمه بكلّ ما خلق وذرأه على هذه الأرض، وهو رازقه ويقع تحت رحمته، ولم يخرج كلّ ذلك عن سلطته تعالى، فجميع خلقه واقعٌ تحت قدرته، هذه الآيات تبيّن قدرة الله تعالى وأنه على علم بما خلق، ولا يضرّه كفر الكافر كما لا يزيد سعة ملكه إيمان المؤمن.



{وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ * وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ}(٦٤)

انتظمت في الآيتين الكريمتين جملة من موارد البلاغة التي أسهمت في تشكيل بنيتها، فالجناس في قوله {وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ} قارب بين الإيقاع والدلالة ليكون أثره أبعد في نفس المتلقي، وتنكير (مصيبةٍ) للشمول، بمعنى أية مصيبة مهما كانت، صغيرة أم كبيرة، وفي أي زمن حصلت من عمر الإنسان، والمجاز المرسل في قوله تعالى: {فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ} الذي علاقته الجزئية، أفاد معنى اكتساب الاعمال مع الإرادة، وتنكير لفظ (كثير) من موارد الرحمة الإلهية، إذ لو عُوقب الإنسان عن جميع أعماله لهلك في الدنيا قبل الآخرة.

والآية الثانية جاءت للاحتراس، فـ (وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ) ليس عن ضعف وعدم قدرة، إنما لرحمته التي وسعت كلّ شيء، فالإنسان غير قادر على الخروج من قدرة الله تعالى، وليس له من وليّ ولا نصير في عوالمه كافة إلا الله تعالى، وتقديم شبه الجملة (لكم) أفاد تخصيص هذا المعنى، فموارد البلاغة في الآيتين كانت بؤرًا دلالية مهمة جاءت منسجمة مع بعضها ومع سياق نص الآية لتبليغ المعنى المراد.

وفي الآيات التالية بيان لقدرة الله تعالى ولسعة رحمته وكثرة نعمه على عباده، فهي مرتبطة بما سبقها من آيات، قال تعالى: {وَمِنْ آيَاتِهِ الْجَوَارِ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ * إِنْ يَشَأْ يُسْكِنِ الرِّيحَ فَيَظْلَلْنَ رَوَاكِدَ عَلَى ظَهْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ * أَوْ يُوبِقْهُنَّ بِمَا كَسَبُوا وَيَعْفُ عَنْ كَثِيرٍ * وَيَعْلَمَ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِنَا مَا لَهُمْ مِنْ مَحِيصٍ}(٦٥)، في الآية تشبيه (الجوارِ)، أي السفن الجارية في البحر بالجبال، وهي صورة متحرّكة، فبقدرته تعالى جعل الفلك تجري على الماء الليّن ليقضي الإنسان حاجته في التنقّل أو الصيد، ولو يشاء الله لّما سخر الريح والبحر للإنسان، وهذه الآية يدركها الذين عرفوا الله وأكثروا من شكره، وجاء لفظ (صبّار)



للمبالغة، لأن ركوب البحر يحتاج إلى الصبر، فناسب ذلك ما جاء في صدر الآية، وقدّمت شبه الجملة (في ذلك) لبيان أن هذه الآية لا يؤمن بها إلا كثيرو الصبر والشكر، وتلتحم معاني الآية بما سبق في قوله تعالى: {أَوْ يُوبِقْهُنّ بِمَا كَسَبُوا وَيَعْفُ عَنْ كَثِيرٍ}، وهو إشارة لقوله في الآية (٣٠) {وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ}، أي يعاقبهم بما كسبت أيديهم، ثم يؤكد الله تعالى على سعة الرحمة بعد القدرة في {وَيَعْفُ عَنْ كَثِيرٍ}، ممّا جعل الآيات منسجمة مع بعضها إحداها تُحيل على الأخرى برابط بلاغي دلالي.

وفي الآيات الكريمة يفصّل الله تعالى في أوصاف الذين آمنوا الذين يرجون ما عند الله معرضين عن متاع الحياة الدنيا، قال تعالى: {فَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكّلُونَ * وَالّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ * وَالّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ * وَالّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ}[٦٦]، الحرف (من) للتأكيد على العموم، وتنكير (شيء) أفاد العموم المؤكَّد بـ (من)، أمّا تنكير (خير) فللتكثير، وتقديم شبه الجملة المتعلّقة (على ربّهم) لقصر التوكل على الله تعالى.

وعطفت هذه الآية على ما قبلها لبيان الصفات الباطنية للذين آمنوا في قوله تعالى: {وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ}[٦٧]، وجاء التعبير عنهم بالاسم الموصول للتعظيم والتشريف، وايثار المضارع (يجتنبون) لإفادة تجدد ذلك منهم، ولبيان قوّة الإيمان، وهي صفة تمنعهم من اتباع الشهوات أو الغضب، وأُوثرت (إذا) لتوحي بتحقق الشرط، بسبب أنّ الغضب من الطبائع النفسيّة التي لا تكاد تخلو عن نفس أحد مع التفاوت[٦٨].

وتقديم الفاعل المعنوي في (هم يغفرون) أفاد قصر هذه الصفة عليهم دون غيرهم، ويُوحي إلى أنّهم

يغفرون قبل الاستغفار[٦٩]، والمجاز العقلي في قوله {وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ}، فالشورى تسند للمتشاورين وليس للأمر، وأفاد هذا المجاز إلصاق صفة الشورى بالمؤمنين لتكون صفة ثابتة لهم لذا جاء التعبير عنها بالجملة الإسمية، وجاءت هذه الصفات على الترتيب بذكر الاستجابة أولًا ثمّ إقامة الصلاة ثمّ الشورى ثمّ الإنفاق ثمّ الانتصار بعد وقوع الظلم عليهم، وتكرار صيغة القصر في (هُمْ يَغْفِرُونَ) و(هُمْ يَنْتَصِرُونَ) بتقديم (هم) والفعل المضارع الذي يفيد التجدّد لتأكيد استمرارهم على هاتين الصفتين، نلحظ أن هذه المعاني الخاصّة بوصف المؤمنين المعبَّر عنها بأساليب البلاغة المختلفة تنسجم مع المعاني العامة للسورة الكريمة من الإيحاء للرسل لتبليغ الناس وحثّهم على الإيمان.

وفي الآيات التالية تتواشج مباحث البلاغة بانسجامها مع المعاني، قال تعالى: {وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللهِ إِنَّه لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ * وَلَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ * إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ * وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ}[٧٠]، فالتعبير بالمشاكلة والمجاز المرسل في قوله {وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا} لبيان أهمية اجتناب عمل السيئات لتجنّب العقوبة، فجزاء الله ليس سيئة، إنّما جاء التعبير عنها بالمشاكلة لردع من يعملون السيئات، واسناد الفعل للسيئة لا إلى صاحب السيئة هو مجاز مرسل، لأثرها الكبير على النظام الاجتماعي، وإبهام الأجر وعدم التعريف به لأنّه من الله ولا يمكن وصفه أو تقديره لعظمته فيكون ترغيباً للمؤمنين ليعفوا ويصلحوا.

وفي قوله تعالى{فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ} فالتعريف بالإشارة بـ (أولئكَ) للاهتمام بهم والقصر بالنفي والاستثناء وتقديم شبه الجملة المتعلقة بالخبر المحذوف (عليهم) للتأكيد أن ليس على هؤلاء الذين انتصروا من بعد



ظلمهم شيء، وهو حقّ من حقوقهم، وتنكير (سبيل) وتأكيده بـ (من) ليفيد العموم، أي مهما كان ليس عليهم شيء، وفيها استعارة لطيفة، فتسميته (سبيلًا) استعارة فقد أشبه الطريق لأنه يُوصل إلى المراد، وكثر اطلاق ذلك حتى ساوى الحقيقة[٧١]، وأسلوب القصر ب (إنّما) لأجل حصر السبيل على الذين (يظلمون) و (يبغون) باستعمال صيغة المضارع، أي هم يفعلون ذلك باستمرار، وجملة (بغير الحقّ) أفادت الاحتراس، فردّ الظلم والبغي لا يعدّ ظلماً وبغياً، والإشارة لهم بـ (أولئكَ) للتحقير، وتكرارها أفاد التقابل بين المؤمنين والكافرين وبيان صفاتهم، وتقديم شبه الجملة (لهم) لخصِّهم بالعذاب الأليم وقصره عليهم، وتقديم (صبر) على (غفر) لأنه نتيجته، فالمغفرة تأتي بعد الصبر، وحُذف الجواب هنا للإبهام، فهو جزاء عظيم فمهما تتخيّله فهو أعظم، وفي قوله {إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ} مجاز عقلي، فالأمور لا تعزم وإنّما يُعزم عليها، وأفاد هذا المجاز تحبيب الصبر والمغفرة للمؤمنين، فمواضع البلاغة في هذه الآيات الكريمة شكّلت نسيجاً مهمّاً أدّى وظيفته الدلالية بجعل النص القرآني منسجماً مترابطاً مع الدلالة المركزية للسورة الكريمة.

البنية البلاغية وأثرها في الانسجام في آخر آيات السورة الكريمة.

نلحظ أن آخر آيات السورة الكريمة كانت كأنها تُلخّص المعاني التي تقدّمت معتمدة أساليب البلاغة المختلف ومنها عودة آخر الكلام على أوله، وأيضاً ذكر مصير الظالمين ومصير المؤمنين، قال تعالى:

{وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ وَلِيٍّ مِنْ بَعْدِهِ وَتَرَى الظَّالِمِينَ لَمَّا رَأَوُا الْعَذَابَ يَقُولُونَ هَلْ إِلَى مَرَدٍّ مِنْ سَبِيلٍ * وَتَرَاهُمْ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا خَاشِعِينَ مِنَ الذُّلِّ يَنْظُرُونَ مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ وَقَالَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَأَهْلِيهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَلَا إِنَّ الظَّالِمِينَ فِي عَذَابٍ مُقِيمٍ}[٧٢]، في الآيات جملة من موارد البلاغة أسهمت في تقديم المعنى القرآني وانسجامه في

السورة المباركة، نلحظ الكناية في نفي لفظ (الولي)، وهو نفي لكلّ سبب يكون منجياً لهم سواء أكان في الدنيا أم الآخرة، واستعيرت اللفظة (بعد) لإرادة معنى (دون) أو (غير) لأن لفظة (بعد) موضوعة للذي يترك غائبا في مكانه أو في عمله، فشبّه الضال التارك لله بمن يغيب عنه الولي دون أن يترك وصيّا ولا وكيلا لمولاه[٧٣]، والاستفهام في {هَلْ إِلَى مَرَدٍّ مِنْ سَبِيلٍ} أفاد التمنّي، أي تمنيهم الرجوع إلى الدنيا بعد أن رأوا الخذلان والعذاب، وهو تمنّي مستحيل لا يمكن تحقّقه يكشف عن حسرتهم وندمهم، وتنكير لفظ (سبيل) للشمول، يشمل أي سبيل مهما كان هو مقطوعاً عنهم وهو كناية عن خلودهم في النار وعدم قدرتهم على الخروج منها.

تبدأ الآية الكريمة بعدها بفعل الرؤية للتهويل، وهذا الخطاب للاعتبار بحالهم لمن تسنّت له الرؤية، ثمّ أضمرت النار زيادةً بالتهويل، واستعير الفعل (يعرضون) أي يمرّون بهم مرورا نتيجته التمكّن منهم والحكم فيهم، وشبه الجملة (من الذلّ) للاحتراس، فلمّا ذكر تعالى (خاشعين) احترس كي لا يتوهم الخشوع المحمود إنّما كان خشوعهم من الذلّ والهوان، وقوله تعالى {يَنْظُرُونَ مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ} تجسيد لحالهم للتهويل أيضاً، وحذف معمول (ينظرون) لبيان شدّة حسرتهم وهم ينظرون بذلٍّ إلى أهل النعيم، وتوحي كلمة (خفي) بمعانٍ نفسية عدّة أوحت بتعبيرٍ موجز وبديع عن خجلهم من ربِّهم وعن انكسارهم[٧٤].

يتحوّل الخطاب القرآني لبيان موقف الذين آمنوا في قوله تعالى: {وَقَالَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَأَهْلِيهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَلا إِنَّ الظَّالِمِينَ فِي عَذَابٍ مُقِيمٍ}، وهذا الخبر للمقابلة بين الحالين، وأيضا لبيان سرور الذين آمنوا، وتعبير (الخسران) استعارة لبيان انتفاء النفع الذي كان يعدّه صاحبه للنفع[٧٥].

وجاء قوله تعالى: {أَلَا إِنَّ الظَّالِمِينَ فِي عَذَابٍ مُقِيمٍ} ردّاً على تمنّيهم الرجوع إلى الدنيا {هَلْ إِلَى



مَرَدٍّ مِنْ سَبِيلٍ}، وأعاد لفظ (الظالمين) لوضع الظاهر موضع المضمر تخصيصاً لهم وتنكيلاً بهم، ووصف العذاب بـ (مقيم) استعارة، فتشبيه المستمرّ الدّائم بالّذي اتّخذ دار إقامةٍ فلا يبرحها أبداً(٧٦).

{وَمَا كَانَ لَهُمْ مِنْ أَوْلِيَاءَ يَنْصُرُونَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ سَبِيلٍ * اسْتَجِيبُوا لِرَبِّكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا مَرَدَّ لَهُ مِنَ اللَّهِ مَا لَكُمْ مِنْ مَلْجَإٍ يَوْمَئِذٍ وَمَا لَكُمْ مِنْ نَكِيرٍ * فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ وَإِنَّا إِذَا أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً فَرِحَ بِهَا وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ كَفُورٌ}(٧٧).

يتتابع في هذه الآيات والتي سبقتها أسلوب النفي المؤكد بـ (مِن) التي تدخل على النكرة، لنفي سبل الخلاص عن الذين كفروا، (فما هم من ولي) و(وما كان لهم من أولياء) و(وما له من سبيل) و(ما لكم من ملجأ) و(وما لكم من نكير)، وهو بلاغ شديد من الله تعالى لهم ليرجعوا إليه قبل أن يأتي هذا اليوم الذي يصيبهم الخسران فيه، والتنكير أفاد الشمول والتعميم في مواضعه كلّها بعد (مِن) المؤكِّدة، وهو كناية عن عدم وجود الناصر لهم في ذلك اليوم، وقوله تعالى: {وَمَا كَانَ لَهُمْ مِنْ أَوْلِيَاءَ يَنْصُرُونَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ} عائد على ما جاء في أوّل السورة من قوله تعالى: {أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ}(٧٨)، وعودة آخر الكلام على أولّه أسهم في انسجامه ووحدته، وتنكير (يومٌ) في قوله تعالى: {مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ} للتهويل، وإسناد الإتيان لليوم مجاز عقلي، والمعنى: (يأتي أمرنا في ذلك اليوم)، والقصر في قوله: {إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ} لبيان وظيفة الرسول (ص)، وهو تأكيد على الإيحاء له من قبل الله تعالى، والالتفات من المتكلّم إلى الغائب في قوله: {وَإِنَّا إِذَا أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً فَرِحَ بِهَا وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ} أفاد أن الرحمة من الله تعالى والسيئة من أنفسهم وهذا الخطاب منسجم مع التوجيه القرآني والأوامر الإلهية والغرض من إرسال الرسل وإنزال

الكتب، وتنكير اللفظتين (رحمةً) و(سيئةٌ) للتعميم، بمعنى أن أية رحمة مهما كانت فهي من الله، وأية سيئة مهما كانت فهي من أنفسكم.

{لِّلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ* أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ}[٧٩].

تقديم شبه الجملة (لله) لتخصيص ملك السموات والأرض به سبحانه وتعالى، وهو إجمال يأتي بعده تفصيله، فارتبطت المشيئة به لأنه الخالق والمالك الحقيقي لجميع الموجودات، والتفصيل كان بصحة التقسيم، فالمشيئة ارتبطت بالهبة منه تعالى، أي هبة الإناث وهبة الذكور، وقُدّمت الإناث على الذكور لأهميتها في سياق الآية الكريمة، لأنها الأصل في الإنجاب، وتنكير الإناث وتعريف الذكور لبيان أن الذكور هم الأصل في النسب، وبمشيئته تعالى {وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا}، وكل ذلك واقع في مدار علمه وقدرته، والطباق في قوله تعالى: {أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا} أيضاً لبيان قدرته التامة على خلقه وحكم مشيئته سبحانه وتعالى.

في ختام السورة الكريمة، يعطف سبحانه وتعالى آخر الكلام على أوّله بما يُسمّى في البلاغة بردّ العجز على الصدر، قال تعالى: {وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ* وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ* صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ}[٨٠].

في الآيات تفسير للوحي في أوّل السورة في قوله سبحانه: {كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ}[٨١] و{وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا}[٨٢]، ولا يخفى ما يحقّقه هذا الرجوع إلى أول السورة من الانسجام المضموني على



المستوى النصّي، فكلّ ما كان بينهما من معانٍ شريفة هو مرتبط ارتباطاً مباشرا بالوحي وبمشيئة الله تعالى، وابتدأت الآية الكرية بالقصر بالنفي والاستثناء والاجمال والتفصيل لبيان كيفية تكليم الله تعالى للبشر، فالتفصيل جاء بأسلوب صحة التقسيم في قوله: {إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا}، وهو ردّ على الكافرين المنكرين للوحي ولرسالة الرسول (ص).

والتعريف بالإشارة في قوله (وكذلكَ) لتعظيم الوحي وأضافته له تعالى في (أوحينا) للردّ على المشككين والمجادلين في شأن الرسالة مع ما يحمل من معنى التعظيم، والاستعارة في (روحاً) لبيان ((أن الخلق يحيون به في دينهم كما يحيى الجسد بالروح))[٨٣]، وتنكيرها للتعظيم أيضا، و(نوراً) استعارة مرتبطة بمشيئته تعالى لمن يشاء من العباد، وإضافة (عبادنا) إليه تعالى للتعظيم والتشريف، وفي الجملة {وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ} مجاز مرسل علاقته السببية، فالله هو الذي يهدي، و(الصراط) استعارة للاستقامة التي يدعو إليها الدين، والجملة إجمال تفصيلها في قوله تعالى: {صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ}، فإضافة الصراط إلى الله تعالى لبيان أنه الحقّ وفيه ردّ على المجادلين والمنكرين للوحي، والتقديم لبيان أن كلّ ما في السموات والأرض هو من خلق الله تعالى وواقع تحت قدرته ومشيئته وهو المتصرّف به، والتذييل في نهاية السورة في قوله تعالى: { أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ } أفاد الوعيد للكافرين والبشرى للمؤمنين، وهي تأكيد لما ذُكِر في عرض السورة فيما يخصّ التملك والعلم والقدرة والمشيئة.

في ضوء تطبيقنا على سورة الشورى لبيان أثر البنية البلاغية في انسجام النص القرآني، تأكّد أنّ أساليب البلاغة كانت مهيمنات نصيّة ودلالية مهمّة تخللت نسيج نص السورة كلّه، وكانت هي الأساس في تحقيق الانسجام المضموني، وهذا يؤكد إعجاز القرآن البلاغي، فأسلوبه المعجِز الفريد استفاد من الإمكانات البلاغية العالية لتحقيق



غاية الإيحاء، فالقرآن الكريم محكَم إحكاماً عجيباً، ومنسجم انسجامًا فريدًا، والأثر الأكبر لهذا الانسجام كان بسبب تناسق الأساليب البلاغيّة في السورة الكريمة وتلاحمها فنيّاً ودلاليّاً، فكان الكلام يعود على بعضه ويحقّق استمراريته الدلالية على وفق ما توفّره هذه الأساليب من علاقات مهيمنة ومركزية.

الخاتمة

في نهاية كلّ بحث من المهمّ أن تُقدَّم خلاصة يكشف فيها الباحث عمّا وصل إليه بحثه من نتائج، وعلى وفق ذلك سأدوّن أبرز النتائج وهي:

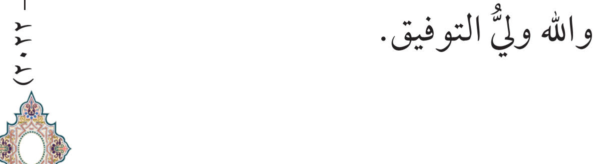
- الانسجام النصّي معيار مهم من معايير لسانيات النصّ، وهو يهتم ببيان الترابط الدلالي في نصٍّ ما، ففي ضوئه يستطيع الباحث الحكم على النصوص أو لها من حيث ترابطها المضموني.

- لكلّ نصّ بنية عامة وبُنى خاصة ترتبط بالبنية العامة، فالبنية البلاغيّة من البُنى المهمّة التي تُلحَظ في الأسلوب القرآني وتكاد تكون بنية مُهيمنة، حتى قال كثير من العلماء إن القرآن الكريم مُعجِز ببلاغته.

- في ضوء دراسة نصّ السورة المباركة وتحليل التشكيل البلاغي فيها، ظهر أن أساليب البلاغة كانت بؤراً دلالية أسهمت في تماسك نص السورة مضمونيًا بشكل ملفت، فلا يمكن أن تجد جملة واحدة ليس فيها على الأقل أسلوب بلاغي مرتبط بالمعنى الخاص للآية أو المعنى العام للسورة.

- أثبتت الدراسة أن أساليب البلاغة المختلفة العائدة لعلوم البلاغة الثلاثة كانت علاقات دلالية مهمة تضاف إلى العلاقات التي ذكرها أصحاب لسانيات النص، ويمكن الاعتماد عليها لبيان انسجام النصوص من عدمه.

والله وليُّ التوفيق.





الهوامش:

١- علم الشعريات (قراءة مونتاجية في أدبية الأدب)، عزّ الدين المناصرة، دار مجدلاوي، عمان، الأردن، ط١، ٢٠٠٧م: ٥٤٢.

٢- ينظر: البنيوية، جان بياجيه، ترجمة:عارف منينة، وبشير أوبري، منشورات عويدات، بيروت، ط١، ١٩٨٥م: ٨.

٣- سيمائية النص الأدبي: أنور المرتجي، مكتبة الأدب المغربي، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، ١٩٨٧م: ٨٨.

٤- ينظر: علم النص، جوليا كرستيفيا، ترجمة: فريد الزاهي، مراجعة: عبد الجليل ناظم، دار توبقال، ط ١، الدار البيضاء، ١٩٩١م: ١٩.

٥- ينظر: اللغة والمعنى والسياق، جون لاينز، ترجمة: د. عباس صادق الوهاب، مراجعة: د. يوئيل يوسف عزيز، سلسلة المائة كتاب، دار الشؤون الثقافية العامة، ط١، بغداد، ١٩٨٧م: ١١٩.

٦- الشورى: ٣.

٧- الشورى: ٤٩.

٨- الشورى: ٧.

٩- ينظر: الميزان في تفسير القرآن: السيد محمد حسين الطبطبائي، دار الكتب الإسلامية، طهران، إيران، ط٢، ١٣٨٩هـ: ١٨/ ٥-٦.

١٠- ينظر: التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، دار الجماهير للنشر والتوزيع، (د. ت): ٢٥/ ٢٣.

١١- ينظر: المصدر نفسه: ٢٥/ ٢٦ .

١٢- ينظر: بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، مجد الدين بن يعقوب الفيروز آبادي، تحقيق محمد علي النجار، لجنة احياء التراث - القاهرة، ١٩٦٥م: ١/ ٤١٨ .

١٣- الشورى: ١- ٨.

١٤- تفسير الميزان:١٨/ ٩.

١٥- ارشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، ابو السعود محمد بن محمد العمادي، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح واولاده - مصر، اشراف محمد عبد اللطيف، (د. ت): ٥/ ٢٨ .

١٦-ينظر: التحرير والتنوير: ٢٥/ ٢٦ .



١٧- من بلاغة القرآن، د . احمد بدوي، مكتبة نهضة مصر، ط٣، (د. ت): ١٠٧ .

١٨- ينظر: المعاني في ضوء اساليب القرآن، د . عبد الفتاح لاشين، دار المعارف - مصر، ط٣،١٩٧٨م: ٢١٩ .

١٩- ينظر: أسرار التقديم والتأخير في لغة القرآن الكريم، د . محمود السيد شيخون، مكتبة الكليات الازهرية - القاهرة، ط١، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م: ٨١ .

٢٠- ينظر: جماليات تصوير الحركة في القرآن الكريم، حكمت صالح جرجيس، المغرب، ٢٠٠٣م: ٨، .

٢١- نحو المعاني، د . احمد عبد الستار الجواري، مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م: ١٠١ .

٢٢- الشورى: ٧ .

٢٣- ينظر: التعبير القرآني، د . فاضل صالح السامرائي، دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل، ١٩٨٧م: ١١٣ .

٢٤- أساليب المجاز في القرآن الكريم، أحمد حمد محسن الجبوري، أطروحة دكتوراه مقدمة إلى كلية الآداب - جامعة بغداد، بإشراف د .أحمد مطلوب، ١٩٨٩م: ٣٦٥ .

٢٥- ينظر: خصائص التراكيب: دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني، د . محمد أبو موسى، مكتبة وهبة، دار التضامن للطباعة - القاهرة، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م: ١١٧ .

٢٦- ينظر: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الآلوسي البغدادي، دار الفكر، (د.ت): ٢٥/ ١٣ .

٢٧- ينظر: المصدر نفسه: ٢٥/ ١٤- ١٥ .

٢٨- ينظر: محاسن التأويل، محمد جمال الدين القاسمي، خرّج آياته وأحاديثه وعلّق عليه محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، ط١، ١٣٧٦هـ - ١٩٥٧ م: ١٤/ ٥٢٢٣ .

٢٩- ينظر: التحرير والتنوير: ٢٥/ ٣٩.

٣٠- الشورى: ٩-١٦ .

٣١- ينظر: التحرير والتنوير: ٢٥/ ٤٣.

٣٢- ينظر: روح المعاني: ٢٥/ ٢٠ .



٣٣- ينظر: معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط١، جديدة ومنقّحة، اعتنى به د. محمد عوض مرعب، وفاطمة محمد أصلان، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م: ٥٣٣ - ٥٣٤ .

٣٤- ينظر: تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان، نظام الدين بن الحسين القمي النيسابوري، دار المعرفة - بيروت، ط٢، ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م: ٢٥/ ٢٨ .

٣٥- ينظر: التحرير والتنوير: ٢٥/ ٥٣.

٣٦- ينظر: المصدر نفسه: ٢٥/ ٥٣ .

٣٧- ينظر: تفسير روح البيان، اسماعيل حقي البروسوي، دار الفكر، بيروت، (د. ت): ٨/ ٢٩٧.

٣٨- الشورى: ١٤.

٣٩- ينظر: الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، عن طبعة دار الكتب المصرية، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٦٧م: ١٦/ ١٢ .

٤٠- ينظر: التحرير والتنوير:٢٥ /٥٨-٥٩ .

٤١- ينظر: الجامع لأحكام القرآن: ١٦/ ١٢ .

٤٢- الشورى: ١٥ .

٤٣- ينظر: روح المعاني: ٢٥/ ٢٤ .

٤٤- ينظر: التحرير والتنوير: ٢٥/ ٦٤.

٤٥- الشورى: ١٦ .

٤٦- الشورى: ١٧ .

٤٧- ينظر: التعبير البياني، رؤية بلاغية نقدية، د. شفيع السيد، مكتبة الشباب - مصر،١٩٧٧م: ١١٣ .

٤٨- الشورى: ١٨ .

٤٩- ينظر: التحرير والتنوير: ٢٥ / ٧٠.

٥٠- الشورى: ١٩ .

٥١- الشورى: ٢٠ .

٥٢- الشورى: ٢١ .

٥٣- الشورى: ١٣ .

٥٤- ينظر: محاسن التأويل: ١٤ / ٥٢٣٧ .

٥٥- الشورى: ١٤ .

٥٦- الشورى: ٢٢ .

٥٧- الشورى: ٢٣ .

٥٨- الشورى: ١٩ .

٥٩- ينظر: تنوير الاذهان من تفسير روح البيان، إسماعيل حقي البروسوي، اختصار وتحقيق الشيخ محمد علي الصابوني، الدار الوطنية للنشر والتوزيع - بغداد، ط١، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م: ٣ / ٤٨٥ .

٦٠- الشورى: ٢٤ .

٦١- ينظر: التحرير والتنوير: ٢٥ / ٨٥-٨٦.

٦٢- الشورى: ٢٥-٢٩ .

٦٣- ينظر: التحرير والتنوير: ٢٥ / ٩٠ .

٦٤- الشورى: ٣٠ - ٣١ .

٦٥- الشورى: ٣٢ -٣٥ .

٦٦- الشورى: ٣٦ -٣٩ .

٦٧- الشورى: ٣٧ .

٦٨- ينظر: التحرير والتنوير: ٢٥ / ١١١ .

٦٩- ينظر: روح المعاني: ٢٥ / ٤٦ .

٧٠- الشورى: ٤٠-٤٣ .

٧١- ينظر: التحرير والتنوير: ٢٥ / ١١٩ .

٧٢- الشورى: ٤٤-٤٥ .

٧٣- ينظر: التحرير والتنوير: ٢٥ / ١٢٤ .

٧٤- ينظر: جماليات المفردة القرآنية في كتب الاعجاز والتفسير، أحمد ياسوف، تقديم د . نور الدين عتر، دار المكتبي - دمشق، ط١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م: ٢٧٨ .

٧٥- ينظر: التحرير والتنوير: ٢٥ / ١٢٩ .

٧٦- ينظر: المصدر نفسه: ٢٥ / ١٢٩ .

٧٧- الشورى: ٤٦-٤٨ .

٧٨- الشورى: ٩ .

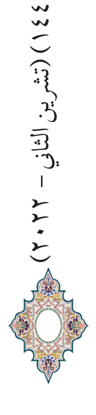
٧٩- الشورى: ٤٩-٥٠ .

٨٠- الشورى: ٥١-٥٣ .

٨١- الشورى: ٣ .

٨٢- الشورى: ٧ .

٨٣- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط٢، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م: ٤/ ٢٣٨-٢٣٩ .





المصادر والمراجع

القرآن الكريم

١ – ارشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، ابو السعود محمد بن محمد العمادي، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح واولاده – مصر، اشراف محمد عبد اللطيف، (د.ت).

٢–أساليب المجاز في القرآن الكريم، أحمد حمد محسن الجبوري، أطروحة دكتوراه مقدمة إلى كلية الآداب – جامعة بغداد، بإشراف د. أحمد مطلوب، ١٩٨٩م.

٣– أسرار التقديم والتأخير في لغة القرآن الكريم، د. محمود السيد شيخون، مكتبة الكليات الازهرية – القاهرة، ط١، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

٤– بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، مجد الدين بن يعقوب الفيروز آبادي، تحقيق محمد علي النجار، لجنة احياء التراث – القاهرة، ١٩٦٥م.

٥– البنيوية، جان بياجيه، ترجمة: عارف منينة، وبشير أوبري، منشورات عويدات، بيروت، ط١، ١٩٨٥م.

٦– التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، دار الجماهير للنشر والتوزيع، (د.ت).

٧– التعبير البياني، رؤية بلاغية نقدية، د. شفيع السيد، مكتبة الشباب – مصر، ١٩٧٧م.

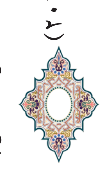
٨– التعبير القرآني، د. فاضل صالح السامرائي، دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل، ١٩٨٧م.

٩– تفسير روح البيان، اسماعيل حقي البروسوي، دار الفكر، بيروت، (د.ت).

١٠– تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان، نظام الدين بن الحسين القمي النيسابوري، دار المعرفة – بيروت، ط٢، ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م.

١١– تنوير الاذهان من تفسير روح البيان، إسماعيل حقي البروسوي، اختصار وتحقيق الشيخ محمد علي الصابوني، الدار الوطنية للنشر والتوزيع – بغداد، ط١، ١٤١٠هـ – ١٩٩٠م.

١٢– الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، عن طبعة دار الكتب المصرية، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٦٧م.



١٣- جماليات المفردة القرآنية في كتب الاعجاز والتفسير، أحمد ياسوف، تقديم د . نور الدين عتر، دار المكتبي – دمشق، ط١، ١٤١٥هـ- ١٩٩٤م .

١٤- جماليات تصوير الحركة في القرآن الكريم، حكمت صالح جرجيس، المغرب، ٢٠٠٣م .

١٥- خصائص التراكيب: دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني، د . محمد أبو موسى، مكتبة وهبة، دار التضامن للطباعة – القاهرة، ١٤٠٠هـ- ١٩٨٠م .

١٦- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الآلوسي البغدادي، دار الفكر، (د.ت) .

١٧- سيمائية النص الأدبي: أنور المرتجي، مكتبة الأدب المغربي، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، ١٩٨٧م .

١٨- علم الشعريات (قراءة مونتاجية في أدبية الأدب)، عزّ الدين المناصرة، دار مجدلاوي، عمان، الأردن، ط١، ٢٠٠٧م .

١٩- علم النص، جوليا كرستيفيا، ترجمة: فريد الزاهي، مراجعة: عبد الجليل ناظم، دار توبقال، ط ١، الدار البيضاء، ١٩٩١م .

٢٠- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، ط٢، ١٤٢١هـ- ٢٠٠١م .

٢١- اللغة والمعنى والسياق، جون لاينز، ترجمة: د. عباس صادق الوهاب، مراجعة: د . يوئيل يوسف عزيز، سلسلة المائة كتاب، دار الشؤون الثقافية العامة، ط١، بغداد، ١٩٨٧م .

٢٢- محاسن التأويل، محمد جمال الدين القاسمي، خرّج آياته وأحاديثه وعلّق عليه محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، ط١، ١٣٧٦هـ- ١٩٥٧م .

٢٣- المعاني في ضوء اساليب القرآن، د . عبد الفتاح لاشين، دار المعارف – مصر، ط٣، ١٩٧٨م .

٢٤- معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، دار احياء التراث



العربي، بيروت، ط١، جديدة ومنقّحة، اعتنى به د. محمد عوض مرعب، وفاطمة محمد أصلان، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م .

٢٥- من بلاغة القرآن، د . احمد بدوي، مكتبة نهضة مصر، ط٣، (د. ت) .

٢٦- الميزان في تفسير القرآن: السيد محمد حسين الطبطبائي، دار الكتب الإسلامية، طهران، إيران، ط٢، ١٣٨٩ه .

٢٧- نحو المعاني، د . احمد عبد الستار الجواري، مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م .





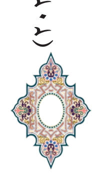


صراع الهويات والاغتراب في رواية نوهدرا لكريم محسن الخياط

م.د. نبيل هادي ناهي
العراق ـ مديرية تربية محافظة بابل

The conflict of identities in the novel Nohadra by Karim Mohsen Al-Khayat

Lect. Dr. Nabeel Hadi Nahi
Iraq - Babel Education Directorate



ملخص البحث

ثمة شاغل يساور الروائي العراقي بشكل عام، ومؤلف رواية (نوهدرا) بشكل خاص، وهو حوار الهويات المتعددة في مجتمع الرواية الذي من المفترض أن يكون متخيّلاً، لكن هذا المجتمع يبدو جلياً أنه ممثلا للواقع، فتبرز الهويات الموروثة وكأنها خطيئة ارتكبها المجتمع الواقعي الذي أثرّ في النص المتخيّل؛ لذلك يعمل الروائي على حرث الواقع من أجل إنبات نصّ روائي يمثله، ويحاور أبوة القوة السائدة التي تُوهم الفرد المنتمي أنه يمتلك الحقيقة المطلقة، والتي تُشظي الهوية الوطنية إلى هويات صغيرة تتصارع فيما بينها لتفضي إلى حروب صغيرة وكبيرة، تؤول بدورها إلى تقسيم المقسم، وتؤثر في الشخصية التي لم تعد تجد ذاتها إلا بالانتماء السلبي لطائفة ما؛ وهو الأمر الذي يؤول إلى تشظي الشخصية والشعور بالاغتراب.

من هذه المنطلقات سأتناول في هذا البحث موضوع صراع الهويات في رواية (نوهدرا) لمؤلفها الدكتور كريم محسن الخياط والصادرة عن دار ديموزي ـ دمشق عام ٢٠٢١، وقد تطلبت الدراسة أن أقسمها على تمهيد ومحورين: أقف في التمهيد على (عنوان الرواية وحكايتها، ومفهومي الهوية والاغتراب)، وأدرس في المحور الأول: (صراع الهويات والاغتراب)، أما المحور الثاني فسأدرس فيه (الهوية بين الذاكرة وهموم الحاضر). ثم أختم بأهم النتائج التي أتوصل إليها.

الكلمات المفتاحية: (صراع، هويات، نوهدرا، الخياط، اغتراب، ذاكرة)



Abstract

The Iraqi novelist in general, and the author of Nohadra in particular, is concerned with the dialogues of multiple identities in a society that is supposed to be imaginary. However, it is clear that this society is representative of reality, so the inherited identities appear as if they were a sin committed by the real society that affected the text the imaginer. Therefore, the novelist works on plowing reality in order to germinate a narrative text that represents it. He also discusses the fatherhood of the dominant force that fragments the national identity into small ones that struggle with each other to lead to small and major wars, leading to the division of the divided, and affecting the personality that no longer finds itself except by negative belonging to a sect. This would lead to fragmentation of personality and a sense of alienation. From these perspectives, I will address in this research the issue of the conflict of identities in the novel (Nohadra) by its author, Dr. Karim Mohsen Al-Khaiyat, published by Dimuzzi - Damascus in 2021. The study required that I divide it into a preface and two axes: The first axis: (the conflict of identities and alienation), while in the second axis, I will study (memory and the concerns of the present). Then I conclude with the most important results that I reach.

Keywords: conflict, identities, Nohdra, Al-Khaiyat, alienation, memory.

المقدمة

عانت الرواية العربية معاناة كبيرة منذ نشأتها في مطلع القرن العشرين، إذ اتهمت بأنها تفسد الذوق الأدبي العام؛ لذلك تعرضت إلى النقد وتعرّض كتّابها إلى التجريح والشتم، حتى وصل ذلك النقد إلى حد التجريم؛ الأمر الذي دعا الروائي إلى أن يكتب باسم مستعار خوفاً من أن يفتضح سره، ويعاقب اجتماعياً على جريمته! وبمرور الزمن، تمكنت الرواية من شق طريقها نحو التحرر من سلطة السائد حتى صارت تنافس الشعر، ولعلها تسيّدت عليه في العصر الراهن؛ إذ حفل المشهد الأدبي العربي المعاصر بتوجه نحو الرواية، لاسيما من جانب مَن كان يُعرف عنهم أنهم شعراء، ومنهم مؤلف رواية (نوهدرا) الذي كتب الشعر منذ سبعينيات القرن العشرين وصدرت له مجموعات شعرية كثيرة،[1] لكنه فاجأنا بروايته البكر (نوهدرا). وهذا ما جعلني أدرس هذه الرواية وأختار موضوع (صراع الهويات) فيها؛ لأقف على أثر الواقع في المتخيّل.

وقد عانى هذا البحث من ندرة ما كُتب عن الرواية؛ لأنها صدرت في نهاية العام ٢٠٢١؛ لذلك لجأتُ إلى الإنفراد في تحليلها والوقوف على صراع الهوايات فيها.

وقد دعت الدراسة إلى أن أقسمها على تمهيد ومحورين وخاتمة، أتناول في القسم الأول من التمهيد (عنوان الرواية وحكاياتها)، وكان سبب وقوفي على عنوان الرواية هو لأجل إيضاحه لما يحمل من غموض، وكان وقوفي على حكاية الرواية؛ لكي أضع القارئ في جو النص. أما القسم الثاني من التمهيد، فأتناول فيه مفهوم الهوية، وأتناول مفهوم الاغتراب في القسم الثالث. أما المحور الأول، فسأدرس فيه (صراع الهويات والاغتراب)، وفي المحور الثاني سأدرس (الذاكرة وهموم الحاضر). وسأذكر في الخاتمة أهم النتائج التي توصلت إليها في خلال مسيرة البحث.

التمهيد

عنوان الرواية وحكاياتها ـ الهوية

ـ الاغتراب

أولاً: عنوان الرواية وحكاياتها

نوهَدرا: هو الاسم التاريخي السرياني لمدينة (دهوك) العراقية التي تتعدد فيها الأعراق والمشارب، فهي تضم الأكراد المسلمين كما يسكنها الكرد والعرب والتركمان والآشوريون والكلدان والأيزيديون والشبك. ولعل تسمية مدينة دهوك جاءت من اللهجة الكردية الكرمنجية والتي تعني صاعين أو مكيالين: (دو) (هوك)؛ لان موقع مدينة دهوك كان طريقاً للقوافل، وكانت ضريبة المرور هي صاعين من القمح أو الشعير، وينسب بعض هذه التسمية (دهوك) إلى وجود جبلين كبيرين في المدينة على شكل بيضتين (دو) تعني اثنين (هوك) أو (هيك) وتعني بيضة.

يعود أصل المدينة إلى العصر الحجري، وقد أصبحت جزءاً من الإمبراطورية الآشورية ومن ثم البابلية والأخمينية قبل أن تقع بيد الإسكندر المقدوني والرومان. ولقد أصبحت مركزا هاماً للمسيحية السريانية حيث عرفت باسم (ܒܝܬ ܢܘܗܕܪܐ) بيث نوهدري، قبل أن تتلاشى بعد غزوات تيمورلنك.[٢] وتسرد رواية نوهدرا حكاية مجموعة من الكهول متعددي الأجناس والثقافات يلتقون في مدينة نوهدرا (دهوك) سنة ٢٠٠٨م لأداء الامتحان الخارجي للصف السادس الإعدادي، ثم يستعيدون ذكرياتهم في الدراسة والحروب السابقة بأسلوب رمزي؛ "فحكاية بطلها القادم من بابل إلى دهوك- حيث نقطة التقاء الجماعة المتعددة- تتناص مع الأسطورة الآشورية التي تحكي قصة البابليّ الذي نقل عيد (أكيتو) من بابل إلى دهوك، التي هي (نوهدرا) بالسريانية، الضاربة في أعماق ما قبل التاريخ... (نوهدرا) المتعددة في دياناتها وقومياتها ولغاتها، ليصبح ذلك العيد رمزًا للخصوبة والتجدد بحسب الميثلوجيا الآشورية القديمة، ومنها ذاع في الآفاق ليعمر ربوعًا أخرى، بمسميات متعددة".[٣]

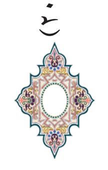
وتتوزع الرواية بين زمنين

رئيسين، زمن يستغرق نهاية العقد السبعيني في العراق إلى بداية العقد الثمانيني، وهو زمن الذاكرة، وزمن ينحصر في عام ٢٠٠٨م، وهو زمن الحاضر الذي يجمع شخصيات الرواية متعددي الثقافات. "فالرواية، إذن، تتخذ ممن تركت الحروبُ العبثية والطائفية آثارًا في نفسه، وصدّعت روحه، وقد حاولت رأب الصدع وترميم الذات من أجل النهوض، بمعنى أنها تبنت فكرة (الصيانة بعد التدمير)، وتندرج شخصية البطل في ضمن نمط الشخصية الإيجابية التي تحمل رؤية أممية، مستعينة برمز حضاري إلى حدِّ أن يكون الرمز هو حكاية البطل (الراوي) نفسه"[٤] وهنا يفترض الدكتور عبد الكاظم جبر أن الرواية بمثابة سيرة ذاتية محملة برموز تاريخية تدعم حكاية الرواية.

أما من حيث بنائها، فيقول الدكتور عبد الكاظم جبر: في دراسة له عن رواية نوهدرا: إنها "تقترب من فن السِّير والرحلات، أو تمتح منها. وتدور أحداثها في التاريخ المعاصر، وقد عرف الكاتب كيف يتعهدها، وكيف يهتبل المناسبات؛ ليعرض لرؤاه وأحلامه المقموعة، وعمره المسروق، وهو بذلك، يعرض لرؤى الجماعة وأحلامها وعمرها، ولا غرابة في أن تتجه عنايته بشخوص روايته الذين ضيّعتهم الحروب وملابساتها، وجمعتهم مقاعد الدراسة الخارجية".[٥] إن اقتراب هذه الرواية من سرد السيرة الذاتية يدعم فكرة البحث حول تمثيل المتخيّل للواقع. وإن تعدد شخصيات الرواية وتعدد انتماءاتهم جعل من هذا التعدد يفضي إلى صراع بين ممثلي الهويات يتحول تدريجياً إلى المنتمين لها.

ثانياً : مفهوم الهوية

يدل مصطلح الهوية على مجموعة من المميزات التي تتسم بها شخصية بعينها سواءً أكانت تلك المميزات طبيعية أم موروثة، لكن أغلب الدارسين قد ركزوا على السمات التي تتعلق بالفكر والانتماء، فقد عرفها (لاروس) بأنها: "مجموع الظروف،



أو الحيثيات التي تجعل من الشخص شخصاً مميزاً أو محدداً".(٦) نلاحظ أن تعريف (لاروس) تعريف عام؛ إذ لم يحدد الظروف والحيثيات التي ذكرها، وكذلك ما ورد في الموسوعة الفلسفية التي عرفت الهوية بأنها: "مقولة تعبّر عن تساوي وتماثل موضوع أو ظاهرة ما مع ذاتها أو تساوي موضوعات عديدة"،(٧) فعلى الرغم من الغموض الذي يكتنف التعريف إلا أننا نستشف منه أن الهوية هي سمة يتصف بها الفرد تجعله متوازناً مع العالم.

أما على المستوى الاجتماعي، فقد عرّفت الهوية بأنها: "نسق المعايير التي يُعرف بها الفرد ويُعرّف".(٨) فالهوية "ليست كياناً يعطى دفعة واحدة وإلى الأبد. إنها حقيقة تولد وتنمو، وتتكون وتتغاير، وتشيخ وتعاني من الأزمات الوجودية والاستلاب".(٩) يتبين من هذا التعريف أن الهوية ليست ثابتة إذ إنها تتغير باستمرار بحسب ما يمر به الفرد من مواقف وظروف حضارية، طبيعية ونفسية، إذ مثلما تتغير الصفات الجسدية الطبيعية عند الفرد، فإن الانتماء والفكر، يتبدلان باستمرار بحسب الزمان والمكان والمجتمع الذي يتحاور معه الفرد، فهي "معايير عرفية ومقومات عقلية وسمات ثقافية واقتصادية تتهيكل عبر تطور تاريخي لتنصهر في بوتقة الذات، محددة بذلك علاقة هذه الذات بما يحيط بها".(١٠) وهي أيضاً "مركب من المعايير، الذي يسمح بتعريف موضوع أو شعور داخلي ما. وينطوي الشعور بالهوية على مجموعة من المشاعر المختلفة، كالشعور بالوحدة، والتكامل، والانتماء، والقيمة، والاستقلال، والشعور بالثقة المبني على أساس من إرادة الوجود".(١١) بمعنى أنها مجموعة من المقاييس التي تتراكم عبر الزمن فتكون صفة مميزة لمجتمع ما أو طبقة اجتماعية ما ينصهر فيها الفرد لكي يشعر بوجوده.

ثالثاً: مفهوم الاغتراب:

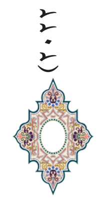
مثلما توسع العلماء والفلاسفة في تعريف الهوية، نجدهم يتوسعون أيضاً في تعريف الاغتراب. فهو عند بعضهم: "حالة عجز الإنسان في علاقاته





بالمؤسسات والمجتمع والنظام العام".[١٢] بمعنى أن هناك حائلاً يحول بين الإنسان ومحيطه، سواءً أكان ذلك الحائل ذاتياً أم بسبب سلطة السائد، أو السلطات المتعالية، فالاغتراب عند روسو "يتمثل في ضياع الإنسان في المجتمع وانفصاله عن ذاته".[١٣] وهنا يضيف جان جاك روسو نوعاً آخر من الاغتراب وهو الانفصال عن الذات الذي يمثل العنصر السلبي للاغتراب، أي انفصال الإنسان عن ذاته، وعن العالم انفصالاً يصبح معه غير قادر على التناغم والانسجام لا مع نفسه ولا مع العالم.[١٤] في حين تستعمل كلمة الاغتراب للتعبير "عما يستشعره الإنسان الحديث من غربة كونية وما يحسه من زيف الحياة وعتمتها، وما يلحظه على علاقات الأفراد بعضهم ببعض من سطحية واستغلال ولا إنسانية".[١٥] نجد في هذا التعريف نوعاً ثالثاً من الاغتراب، وهو شعور يتأتى من القول بشعور الإنسانية بشكل عام بعدم جدوى الحياة في هذا الكون الغامض، بالإضافة إلى الاغتراب الاجتماعي والاغتراب الفردي.

ومن ناحية أخرى وضع الباحثون الاغتراب في ثلاثة سياقات رئيسة هي: "سياق قانوني. بمعنى انفصال الملكية عن صاحبها وتحولها إلى آخر، وسياق نفسي اجتماعي، بمعنى انفصال الإنسان عن ذاته ومخالفته لما هو شائع في المجتمع، وسياق ديني، بمعنى انفصال الإنسان عن الله".[١٦] ولعل هيغل قد وقف على هذه السياقات الثلاثة بقوله إن الاغتراب هو: "حالة اللاقدرة أو العجز التي يعانيها الإنسان عندما يفقد سيطرته على مخلوقاته ومنتجاته وممتلكاته، فتوظف لصالح غيره بدلا من أن يسطو هو عليها لصالحه الخاص. وبهذا يفقد الفرد القدرة على تقرير مصيره والتأثير في مجرى الأحداث التاريخية بما فيها تلك التي تهمه وتسهم بتحقيق ذاته وطموحاته".[١٧] وهنا حدد هيغل ثلاثة سياقات أو بواعث للاغتراب، أولها: فقدان المخلوقات، وثانيها: فقدان المنتجات، وثالثها: فقدان الممتلكات، وهنا يتحول الاغتراب على



يد هيغل من مشكلة صغيرة يعاني منها الفرد إلى مفهوم عميق يشمل الإنسانية جمعاء، لذلك أطلق على هيغل أنه أبو الاغتراب[١٨]

نستشف من التعريفات المذكورة آنفاً، أن الاغتراب هو عجز يصيب الفرد أو المجتمع أو جنس الإنسان، يؤدي إلى انفصال الفرد أما عن نفسه أو عن مجتمعه، أو عن الكون، وأن سبب هذا العجز، هو أما سلطة تتمكن من الهيمنة على ما بحوزة الإنسان أو المجتمع أو جنس الإنسان من أشياء يعدها ملكاً له، أو عجز يصيب الفرد وحده بسبب شعور سلبي أو خلل بايولوجي.

المحور الأول

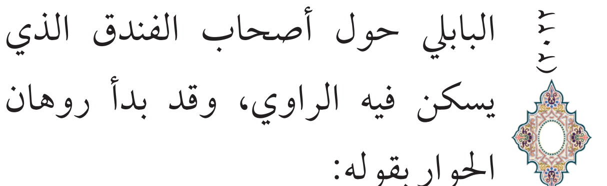
صراع الهويات والاغتراب

يتجلى صراع الهويات في رواية نوهدرا في مستويات عدة، منها القومي والديني والمذهبي، فعلى مستوى الصراع القومي، نقرأ الصراع التاريخي بين الكرد (البادينانيين) والكرد (السورانيين)، فقد تمكن الروائي من توظيف هذا الصراع في سياق تخيلي، ونقرأ ذلك عندما استرجع الراوي ذكرياته عن مدينة العمادِيّة: "كان علينا أن نتسلق ١٤٠٠ متر وهو ارتفاع عاصمة البادينانيين عن مستوى سطح البحر ونحن نراقب الطريق عبر الزجاجة الأمامية للمدرعة وهي لا تتجاوز قدما مربعا لنصل إلى القمة ونحن في غاية السعادة... ظل الكرد البادينانيون يحكمون المنطقة من هذه العاصمة قرابة خمسة قرون، وقد صمدت أمام الغزوات الصفوية والعثمانية ببسالة لكن أخيرا سقطت في منتصف القرن التاسع عشر على يد إمارة كردية أخرى هي إمارة سوران".[١٩] ففي هذا المقطع يقدم الراوي البابلي أثر الصراع الفكري الكبير بين العثمانيين والصفويين على الكرد، ومن جانب آخر يعرض الصراع القومي ما بين الكرد أنفسهم حول هويات قومية محدودة للكرد أنفسهم.

تنماز مدينة دهوك بأنها متعددة الأعراق والأطياف، وقد أكدت الرواية ذلك في قول الراوي :"في الطريق إلى غرفتي كان دانيال يمزج بين السريانية والكردية والعربية ويردد: (بشينا،



باش، زين) إلى أن جلسنا على السرير ينظر أحدنا للآخر وكلانا يردد: (صدكـ جذب)!".[٢٠] نلاحظ أن هناك رمزية في هذا النص، وهي أن ترديد كلمات: (بشينا، باش، زين) يعبّر عن سعادته بلقاء الراوي بكل اللغات المتداولة في دهوك وهي السريانية والكردية والعربية، هذا الترديد يشي بأن هذه اللغات تتعايش مع بعض مثل تعايش الراوي ودانيال، إلا أن هناك من يغذي الصراع بين الهويات لأسباب مختلفة، فعلى الرغم من اختلاف دانيال والراوي على المستوى القومي والديني، إلا أنهما صديقان، لكننا نجد أن هناك صراعاً خفياً حيناً وحيناً آخر يتضح ذلك الصراع على المستوى الديني بين دينين مختلفين، ويمكننا أن نقف على هذا الصراع في قراءتنا للحوار الذي دار بين الشاب الكردي روهان والراوي العربي البابلي حول أصحاب الفندق الذي يسكن فيه الراوي، وقد بدأ روهان الحوار بقوله:



"– أنت تدري أصحاب الفندق ايزيديين؟

= نعم أدري، أخبرني لاسو ذلك قبل أن أسكن.

– يعني أنت ما تتنكَس منهم.

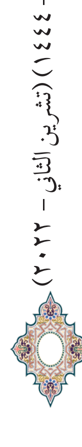
= لا، أبداً، بل بالعكس، أجدهم بشراً مثلي.

– غريب، لعد ليش المسلمين يضوجون منهم ويعدونهم نكَسين؟

= القضية تتعلق بالوعي الجمعي، فالشباب المسلمون مساكين لا يستطيعون مقاومة الرواية المغرضة عن الآخر المختلف".[٢١]

نلاحظ أن الشاب الكردي روهان متأثر بالروايات الشائعة عن الأيزيديين من وجهة نظر دينية إسلامية، في حين نجد الراوي يقف بالضد من تلك الروايات، وهنا يبرز صراع آخر ينضح من هذا الحوار وهو صراع في المستوى الفكري بين التفكير الإنساني والتفكير المحدود، أو بين العقلانية والموروث الديني، وهو ما نستشفه من خلاف بين فكر الراوي وفكر روهان، علماً أن الراوي قد تعرّف على هوية

صديقه روهان عن طريق الحوار الذي دار بينهما، إذ سبب هذا الانتماء السلبي الكثير من المشاكل والكوارث بين أبناء الشعب الواحد من جانب، وبين أبناء الشعب الكردي والعرب من جانب آخر، وهذا ما يمكننا تلمسه من خلال قول البطل: "بينما كان روهان يتحدث انتابني شعور بأنه سوراني أو من الحزب الوطني الكردستاني، أو بشكل أوضح أنه من جماعة طلباني، لكنه يسكن دهوك التابعة للبرزانيين. كنت أرجو أن يكون شعوري هذا خطأ؛ لأني لا أحب الانتماء إلى أية جهة حتى لو كانت قادمة من السماء، مما جعلني أوشك أن أسأله، لكنني أنّبت نفسي على هذه المحاولة. قال لي: (إذا كان عدكم القتل على الهوية فعدنا القتل على اللون، صرنا لونين: أحمر وأصفر. تشردنا في الجبال لمرات عديدة أحياناً بسبب الدول المحيطة بنا، وأحياناً بسببنا نحن)، وحين سألته إلى هذا الحد وصلت الحرب الأهلية هنا، أجابني بأنها حرب قديمة من أيام الدولتين البادينانية التاريخية والسورانية التي تعد حديثة، وهنا أباح لي بانتمائه ولكن بأسلوب هادئ يبتعد عن العصبية القومية، وذلك حينما أخبرني أنه يعاني مثلي من فهم مادة اللغة الكردية، وأنه دخل دورة لدراستها استمرت ثلاثة أشهر؛ لأنه لا يفهم هذا الكتاب، لأنه مكتوب باللغة البادينانية، وأن هناك اختلافاً كبيراً بين لغته الأصلية وهذه اللغة، فعرفت من ذلك أنه سوراني. لكن انتماءه الأكبر إلى الكرد ثم إلى العالم. أحسست بوجود نزعة أممية لدى روهان لكن هذه النزعة تتلاشى عند الحديث عن القومية الكردية".[٢٢] ففي هذا النص الطويل شعر الراوي أن إدعاء الشاب الكردي السوراني (روهان) للعلمانية يشوبه كثير من الشك؛ إذ هو لا يستطيع التفكير خارج المركزية القومية، فروهان يتوقف عن علمانيته حين يتعلق الأمر بالقومية الكردية. ويعرض النص أثر الصراع التاريخي بين القوميتين الكرديتين على الحاضر بعد أن تشكل حزبان يمثل كل حزب منهما قومية فرعية، ونلاحظ ذلك جلياً في كلام (روهان): "ضرب

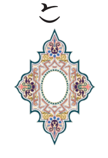




روهان بكفه على صدره وهو يلفظ كلمة (السورانيين). وقد تحول هذا العداء القديم بين الإمارات الكردية إلى صراع مستمر، بين القادة الكورد، فالبادينانيون صار يمثلهم (الحزب الديموقراطي الكردستاني) الذي يسيطر على أربيل ودهوك، بقيادة العائلة البرازانية، والسورانيون صار يمثلهم (الاتحاد الوطني الكردستاني) الذي يسيطر على السليمانية بقيادة العائلة الطلبانية. وبعد أن جاش روهان بأحزانه قال وهو غاضب: (يعني إحنه وحد ما عدنه دولة ونبقى مقسمين)؟".[٢٣] وفي هذا النص نلاحظ أن الشاب الكردي روهان مهموم بالوحدة الكردية، وهو خجِل مما تؤول إليه القومية الكردية، فهي تتحول من صراع بين قوميتين كبيرتين إلى صراع بين حزبين ثم ينكمش ذلك التمثيل إلى عائلتين.

وفي موضع آخر من الرواية يشعر الراوي بثقل الهوية الموروثة والاغتراب، وذلك عندما تفاجأ بأنه يعامل معاملة الأجانب وهو في بلده، وفي ذلك نقرأ قول الراوي: "جرت معاملة التقديم بسلاسة في البداية لكن نائب مدير الامتحانات قام بعرقلة سير التقديم قائلاً: (آني ما أوقع هاي المعاملة لأن الامتحان التمهيدي إلي يجري في ١ نيسان يستمر أسبوعين وهذا طبيعي، ولكن الامتحان النهائي يستمر شهرا على الأقل، وأنت ما يصير تبقى بالإقليم شهر بدون إقامة، يعني لازم تجيب إقامة من الأسايش)".[٢٤] إن طلب ورقة إقامة من الراوي كان سبباً في جعل الرواي يشعر بسلبية الهوية المحلية الموروثة، إذ شعر أنه في بلد آخر غير بلده، فالبقاء في إقليم كردستان لمدة أسبوعين كان أمراً مقبولاً من قبل سلطات الإقليم، أما البقاء لمدة شهر فيستوجب الحصول على إقامة من قبل دائرة المخابرات: (الأسايش)، وبمجرد إحالة الموضوع إلى المخابرات فإنه يعني أن الإقليم يتعامل مع سائح أجنبي، وهذا ما جعل الراوي يشعر بأنه في بلد آخر غير العراق.

وعندما ذهب الراوي إلى



دائرة المخابرات شعر بصراع فكري على المستوى المذهبي بين الطوائف الإسلامية، يرافقه صراع على المستوى القومي بين العرب والكرد، ويتجلى ذلك فيما دار من حديث بين الراوي البابلي وضابط المخابرات الكردي، فعندما ذهب الراوي لطلب الإقامة من دائرة (الأسايش) قال له النقيب: "بنبرة حادة: (كردي لو عربي)؟ فأجبته بهدوء مشوب بالحذر: (عربي)، وبعد أن سمع إجابتي بدا عليه القلق فقام من مكانه وتركني في المكتب لدقيقتين ثم عاد مبتسماً وسألني عمّا أريد، فرويتُ له ما حدث معي بالتفصيل، فصمتَ قليلاً وسألني عمّا إذا كنتُ سنياً أم شيعياً والخجل بادٍ على محياه، ولشدة كرهي لهذا السؤال قررت أن أتخلى عن طلب الإقامة فأجبته بأني عراقي، فقال:

- كلنا عراقيين. بس من يا مذهب أنت؟

= ما عندي مذهب.

- زين شلون تصلي تجتف لو تسبل؟

= آني ما أصلي.

- زين أبوك شلون يصلي؟

= ما شايف أبوي يصلي.

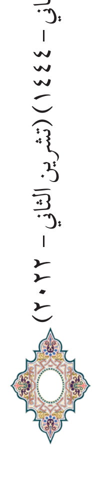
- زين من يا محافظة؟

= الآن ببابل.

رأيت الاطمئنان على وجهه وهو يسمع كلمة بابل، فبدا عليه أنه اطمأن على الإقليم من الإرهاب". (٢٥)

نلاحظ في النص السابق أن الراوي حاول جاهداً التخلص من ثقل الهوية الموروثة وأثرها على موقفه الراهن، فنرى أن الراوي قد حاول التملص من إجابة أسئلة ضابط المخابرات، لكن الضابط عرف كيف يصل إلى ما يريد. ومن جانب آخر تتضح لنا معاناة الراوي وهو في بلده، إذ إن مجرد طلب استحصال الإقامة فإنه يُشعر بالاغتراب.

وفي موضع آخر من الرواية نجد أن هناك صراعاً على المستوى الإيديولوجي مع الهوية القومية، وذلك عن طريق النقاش الذي دار بين الراوي وضابط السيطرة الحدودية بين محافظة نينوى ومحافظة دهوك. إذ إن الجنود قد أنزلوا المسافرين وفتشوهم وحجزوا



شاباً ليحققوا معه، وعندما حلّ الليل شعر الراوي أنه سوف يتأخر في دخول دهوك، وهنا يقول الراوي: "عندما تأخر التحقيق وقاربت الساعة العاشرة ليلاً تبرعتُ بأن أسأل أحد الضباط عن مصير الشاب، وحين سألت أحدهم طلب منّا الرحيل، فقد تبين أن الشاب ليس عراقياً إنما هو يحمل الجنسية التركية، وسبب احتجازهم له ليس لأنه تركي إنما لأنه من البككة. عدت إلى السيارة وأنا مستغرب من الأمر".(٢٦) كان الشاب كردياً من دولة تركيا، وقد حجزه ضابط كردي أيضاً لكنه عراقي، وهنا نجد أن الانتماء القومي لم يشفع للشاب الكردي، وهنا تهيمن الهوية الإيديولوجية على الهوية القومية، وهذا ما جعل الراوي مستغرباً مما جرى، إذ إنه كان يظن أن حكومة إقليم كردستان تدعي أنها تطمح إلى وحدة الكرد في العراق وتركيا وإيران وسوريا.

كل هذا الاختلاف الهوياتي أدى إلى شعور كثير من أبطال الرواية بالاغتراب وهم في بلدهم، ومن تمثلات الاغتراب في رواية نوهدرا قول الراوي البابلي الذي يقيم مؤقتاً في مدينة دهوك العراقية (نوهدرا): "وكنت أسمع لغات عديدة منها الكردية والسريانية والتركمانية وبعض الكلمات العربية التي تتقافز هنا وهناك".(٢٧) إذ يمكن أن نشعر باغتراب الراوي وهو يسمع لغات كثيرة لا يفهمها بينما يجد بعض مفردات لغته الأم تتقافز هنا وهناك، وهي موظفة في اللغات الأخرى. فالراوي عربي وهو من المفترض أنه مقيم في بلده لكنه لا يشعر بهذا الانتماء، فقد فرض عليه أن يسافر هذه المسافة الطويلة من بابل إلى دهوك لأداء الامتحان الخارجي للسادس الأدبي على الرغم من محاولاته الفاشلة لأن يؤدي امتحانه في محافظة بابل.

يتبين مما تقدم، أن هناك صراعاً بين هويات كثيرة في رواية نوهدرا، وقد تجلى ذلك الصراع في مستويات عدة، هي المستوى القومي، والمستوى الديني، والمستوى المذهبي، والفكري، وقد تفرع المستوى القومي ليصل إلى قوميات



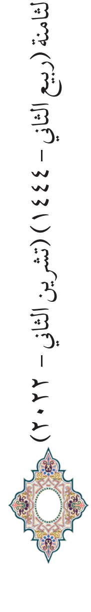
نشأت داخل القوميات الكبيرة. وفي الوقت نفسه لاحظنا كيف شعر بطل الرواية بالاغتراب في مواضع كثيرة.

المحور الثاني

صراع الهويات بين الذاكرة وهموم الحاضر

لعل رواية نوهدرا كما وصفها الدكتور علي جواد عبادة تعد انتماءً إلى ما بعد الحداثة في حسّها الساخر، والتهكمي الناقد. الفكاهة فيها متعلقة بالتفوق؛ تفوّق شخصياتها على الأحداث؛ إذ وجدوا أنفسهم جنوداً للدفاع عن القوميات المُفتعلة، وحروب الطوائف اللاإنسانية، فتمسكوا بالفكاهة عَبْر سرد استعادي ذاكراتي، لا ليُنفِّسوا عن أنفسهم فحسب، بل لينتقموا مما كان يُقيدهم.[٢٨] إذ لم يكتف الروائي بإبراز صراع الهويات في حاضر الرواية، بل حاول التأصيل لذلك الصراع عبر تجوله بين حقبتين، هما حقبة السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين من جانب، وحقبة نهاية العقد الأول من القرن الحادي والعشرين من جانب آخر.

ومما غلب على رواية نوهدرا أن الذاكرة فيها تعود إلى مواقف عسكرية حربية حدثت في نهاية سبعينيات القرن العشرين وبداية الثمانينيات، في شمال العراق وتحديداً في مدينة نوهدرا (دهوك الحالية)، إذ كان أبطال الرواية من مختلف شرائح الشعب العراقي ينتمون إلى وحدة عسكرية واحدة. وفي أحد المواقف يتذكر البطل حادثاً خطيراً كان قد حدث له في مطلع الثمانينيات، في أثناء الحرب العراقية الإيرانية، إذ يقول: "كنا أنا وآزاد نلعب الكرة الطائرة أمام قاعتنا في سرسنك، وفجأة انتبهنا إلى مجموعة من الأكراد يبلغ عددهم أكثر من مئة قادمين في سيارتين من نوع إيفا يدخلون المعسكر بزيهم الكردي الكاكي وهم في هرج ومرج، فدخلنا مباشرة إلى قاعتنا فأخذنا سلاحنا الشخصي الذي كان عبارة عن رشاشة كلاشنكوف وخرجنا ونحن نسدد عليهم، لكننا لاحظنا أنهم بلا سلاح وأنهم لا يفعلون شيئاً سوى الهرج والمرج، وحين صرخنا



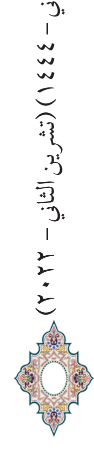
بهم: (ارفعوا ايدكم) ورمينا رصاصات في الهواء، بهتوا جميعهم وصاح أحدهم بصوت عال (آني راضي أبو الحانوت، آني راضي أبو الحانوت)، فاكتشفنا مؤخراً أنهم جنود المغاوير، استعان بهم منتج فليم (طائر الشمس) بوصفهم كومبارساً لهذا الفلم الذي يحكي قصة الطيار العراقي قاسم حسن". [٢٩] يشي هذا المقتبس بأن الوضع في سرسنك في بداية الثمانينيات قد كان مخيفاً، وتبوح الرواية بأن المعارضة الكردية كانت تهاجم المعسكرات في فترات متباعدة، وكان آزاد يشعر بتناقض شديد بين كونه عسكرياً يدافع عن العراق، وكونه كردياً عليه أن يدافع عن قوميته، وهذا ما جعله يجنح إلى جهة الهوية القومية بعد أن تحول الصراع إلى صراع بين العراق وإيران: "كان آزاد ملتزماً غاية الالتزام بالدوام عندما كنا في شمال العراق، لكن دوامه بدأ يتذبذب في البصرة بعد أن وجد أننا لسنا في العراق، فقد نُقلت وحدتنا إلى عمق ٥٠ كيلومتراً في الأراضي الإيرانية. كان آزاد يخشى من شيء ما، فعندما كنا ندخل إلى عمق ١٠ كيلومترات في الأراضي التركية نجده يتحجج لكي لا يشترك بهذا الواجب". [٣٠] الملاحظ أن آزاد لا يميل إلى حرب خارج العراق، فهو لا يريد الدخول إلى الأراضي التركية عندما كان في زاخو، ولم يرغب بالدخول إلى الأراضي الإيرانية عندما تم نقله إلى البصرة، فهو لا يشعر بالانتماء إلى العراق، إنما يشعر بالانتماء إلى قوميته.

يتبين من خلال أحداث الرواية أن العلاقة بين الكرد في سرسنك والجيش العراقي لم تكن على ما يرام، وقد تحدثت الرواية عن مواقف كثيرة منها عندما استذكر البطل خلافاً بينه وبين فلّاح كردي حول شجرة بلوط أراد الراوي قطعها ليتدفأ بأخشابها، فحاول الفلاح منعه، ولما تحجج الراوي بأن الشجرة ملك للدولة قال الفلاح: "حتى لو مو مال أحد ما يصير تكطعها. تقبل آني أكطع نخلة من البصرة؟". [٣١] نلاحظ أن الخلاف تحول إلى جنوب وشمال وأن الفلاح الكردي قارن بين

أشجار البلوط والنخيل؛ الأمر الذي يحيل إلى صراع على المستوى القومي، إذ ترمز شجرة البلوط للأكراد والنخلة إلى العرب.

وفي موقف آخر تسترجع الرواية موقفاً في أثناء معركة بين الجيش العراقي ومجموعة من المعارضة الكردية كانت قد خطفت ثمانية من سواق الشاحنات الأتراك الذين كانوا ينقلون بضاعة إلى العراق في أثناء الحرب العراقية الإيرانية. وقد صدرت أوامر من بغداد لتحرير الأتراك، وبعد معركة عصيبة، أسر الجيش العراقي رجلاً كردياً من المختطفين، وكان هذا الرجل مصاباً، فوضعه الراوي في مكسرة الأمواج في مقدمة المدرعة، وبعدها تلقّى أمراً بأن يسقطه ويدوسه بالمدرعة، إلا أن السائق (الراوي) أسقطه ولم يدسه بعجلات المدرعة: "شعرت بغضب شديد وأنا أتلقى هذا الأمر فأوقفت المدرعة، وقمنا بإنزاله بجانب صخرة كبيرة، وبعد أن تفحصنا كتفه اليمنى لم نجد ما يدل على أنه مقاتل، ثم تفحصنا إصابته على عجالة، فضمده دانيال وزرقه إبرة مسكنة للألم، ووضعت قربه زمزمية ماء وبعض الأرزاق الجافة، وتركناه في المكان وهو ينظر إلينا بوجه شاحب، غير مدرك لما يحدث... فشكرني آزاد على ما فعلته لأمور كثيرة آخرها صداقتي مع آزاد، منها أنه أسير، ومنها أني كنت أؤيد حقه في الدفاع عن أرضه، ومنها اعتبارات إنسانية".[٣٢] نلاحظ أن المقاتلين الثلاثة في المدرعة هم من قوميات مختلفة (دانيال الأشوري) و(آزاد الكردي) و(الراوي العربي)، وأنهم يحاولون إنقاذ سائقي شاحنات (أتراك)، وإن الصراع على مستوى قوميات كثيرة، لكن هذا الصراع لم يمتد لكي يصل إلى النفس الإنسانية، بمعنى أنه مهما كبر على مستوى السلطات إلا أنه يصغر عندما يصطدم بالمواقف الإنسانية.

لم تكن الذاكرة في الرواية تسترجع مواقف عسكرية فقط فعلى الرغم من أن الذكريات كانت عسكرية إلا أنها أحياناً تبدو مطرزة بالحب، ومن تلك الذكريات ما رواه الراوي بقوله:



"كنت أسير مع صديقتي ليليان في منطقة لا نعرفها، متجهين إلى مكان ما. كنا في غاية الهدوء وكان حديثي معها يخفف عني تعب الحياة العسكرية من تدريب وواجبات ليلية وواجبات حماية طريق (زاخو- كاني ماسي) المتعِب، فكان حديثها الذي لا أتذكره، بلسما يشفيني من ذلك الشقاء المخيف".[(٣٣)] نلاحظ في هذا النص أن الراوي يستعيد سيناريو علاقته بصديقته ليليان الآشورية، إلا أنه لا يتذكر من حديثها شيئاً سوى أنه كان يخفف عنه تعب الحياة العسكرية، ولعل نسيان تفاصيل الحديث مع ليليان متأت من ثقل المواقف الكبيرة التي تهيمن على العلاقات العاطفية، بمعنى أن الصراعات على المستويات كافة تجعل من عاطفة الحب أمراً ثانوياً، الأمر الذي يجعل الراوي يلجأ إلى السخرية من تلك المواقف العصيبة التي تحاول أن تجعله يتخلى عن إنسانيته، ومن تلك المواقف العصيبة الممزوجة بالسخرية قول الراوي في استرجاع خارجي: "شهدت علاقتي بدانيال مواقف عصيبة كثيرة، فمرة كنا في واجب مراقبة الطائرات الإيرانية التي يحتمل أن تهاجم اللواء ٤٥ في كانون الأول ١٩٨١... سمعنا إطلاق نار كثيف من قبل جنود المغاوير، وحين نظرتُ من الفتحة الزلفية للمدرعة رأيت طائرة هيليكوبتر تحلق فوق وحدتنا والرصاص يرتطم بها من كل جانب، قفز دانيال إلى كرسي الرامي وحاول توجيه رشاشة المدرعة نحو الطائرة، وحين شعر الطيار أننا نستطيع إسقاطه بسهولة حلق فوق المدرعة مباشرة ولم يعط لدانيال فرصة لتوجيه الرشاشة إليه، لأن أقصى ميل للرشاشة هو ٤٥ درجة، وعندما شاهد دانيال الطائرة فوقنا مباشرة قال وهو مرتبك: (راح يشيل المدرعة)، عندها أخرجت رأسي من الباب العلوي فتفاجأت بأن الطائرة عراقية، وفوراً طلبت من دانيال أن يُنزل الرشاشة إلى الأسفل لنُفهم الطيار أننا عرفنا بأن الطائرة عراقية".[(٣٤)] مما ينماز به هذا النص أنه محمّل بكثير من المضامين، منها أن الحادث قد حدث عند بداية الحرب العراقية الإيرانية،

ومنها أن أبطال الرواية في مكان يبحثون فيه عن المعارضة الكردية المتهمة بأنها تساعد إيران وتقاتل بالضد من الجيش العراقي، ومنها أن المواقف الحرجة لا تمنع من السخرية، فدانيال قال: (راح يشيل المدرعة) وهي عبارة ساخرة. وتكمن السخرية أيضاً في الموقف بشكل عام.

ويستعيد الراوي ذكرى له مع صديقه دانيال، وذلك حين ذهب الراوي مع دانيال إلى مكان خلف بحيرة سد دهوك بعد أن أخذا قنينة بلاك آند وايت، إذ قال: "أخبرني دانيال أن المسيحيين في دهوك لا يتعاطون الخمر في البارات والمطاعم، لذلك لجأ إلى هذا المكان". (٣٥) فدانيال يشعر أن المسيحيين متهمون بتعاطي الخمور أكثر من المسلمين لذلك نجده يحاول التخفي، وهذا ما يشعره بالقلق والاغتراب.

أحيانا يأتي الهم بسبب قانون ما لا ينسجم مع ما يطمح إليه الراوي، وهذا ما أكدت عليه رواية نوهدرا في مواطن عدة؛ فعندما سافر البطل إلى دهوك لغرض أداء الامتحان شعر بفرح شديد عندما شاهد اسمه ضمن قوائم الذين سيؤدون الامتحان الخارجي، إلا أنه تعكر مزاجه بعد ذلك، فقال: "تفاجأت بأمر حطم أحلامي، وهو أني يجب أن أؤدي امتحان مادة اللغة الكردية شعرت كأنني كنت أعيش حكاية خيالية لكنها تحولت إلى كابوس مخيف. فأسرعت لإخبار أحد الموظفين بأني عربي، فأجابني بأن هذه ليست مشكلته، فطلبت مقابلة مدير عام التربية، فأخبرني بأني كردستاني، بدليل أن آخر تربية أديت فيها امتحانا وزاريا هي تربية دهوك". (٣٦) فبما أن قانون كردستان العراق يعدّ كل من أدى امتحان الثالث المتوسط في كردستان كردستانياً، وأن الراوي حقيقة أدى الامتحان الوزاري للثالث المتوسط في زاخو؛ فإنه يجب أن يؤدي امتحان مادة اللغة الكردية. وهنا بدا الحاضر أسود بعين الراوي.

على الرغم من أن الراوي قد فشل في امتحان اللغة الكردية التمهيدي



إلا أنه تجاوز المشكلة وقرر أن يستعد له في الامتحان النهائي، ثم بدأ يمارس حياته؛ إذ يروي البطل قصة احتفاله مع الشباب الأيزيديين بمناسبة رأس السنة الأيزيدية وهو ما يسمى لديهم بالأربعاء الأحمر، فيقول: "فدسست جسدي بينهم واحتفلت معهم وهم يتحدثون الكردية التي رسبت بها هذا اليوم لكني استمتعت بالاحتفال".(٣٧) لقد حاول الراوي التخفيف عن نفسه بدس جسده في احتفال الشباب الأيزيديين. وفي موقف آخر قرر الراوي ورفاقه أن يحضروا مسيرة عيد القيامة، "سرنا معاً نرفع الأعلام السريانية. أوحت لي هذه المسيرة بأن دهوك مدينة سريانية، إذ أثرت ثقافة السريان في أجواء المدينة، فكان يبدو على شباب المدينة بما فيهم الكرد والعرب والأيزيديين أنهم سريانيون، وعلى الرغم من أن المساجد أكثر من الكنائس إلا أنه لم يكن هناك طابع إسلامي في المدينة...".(٣٨) نلاحظ أن الطابع الإنساني لدى الراوي يقاوم ثقل الهويات، فهو يدس جسده في احتفال الإيزيديين، ويرفع الأعلام السريانية مع المسيحيين السريان، ثم يفتش في ذاكرته عن مواقف وطنية لأصدقائه القدامى: "دعاني نارفين على الغداء، لكني اعتذرت له وأخبرته أني أنتظر صديقا لم أره منذ ٣٠ عاماً:

- منو؟

= مغديد ترزي.

- كردي؟

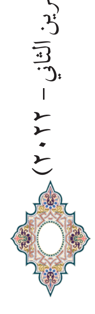
- لا، تركماني من كركوك.".(٣٩)

وعندما التقى بمغديد قال: "أخبرت مغديد أني تذكرت ما فعله في عملية دهي وأني ما زلت أذكر تفاصيل تلك العملية، فاغرورقت عينانا ونحن نتذكر محطات من تلك العملية، فتحدث عن آزاد وموقفه الصعب تلك الأيام إذ كان كردياً وكان عليه أن يقاتل كرداً، فقلت له نحن مثله إذ نحن عراقيون وكان علينا أن نقاتل عراقيين مثلنا".(٤٠) نلاحظ هنا أن الذاكرة على اختلاف موقفها قد اندمجت مع هموم الحاضر، فعلى الرغم من أن الذاكرة كانت مصحوبة بالهموم إلا أنها أخف وطأةً مما

يجري في الحاضر، فعندما تجمع الأصدقاء في الفندق الذي يقيم فيه البطل تناقشوا في أمور منها موضوع الشبك: "فعباس يدعي أن الشبك قومية مستقلة بينما يرى روهان أن أصولهم كردية، لكن ليليان حسمت الموضوع حين قالت: (هسه هو من يعرف أصله بالضبط؟ يمعودين ترى الأنساب مثل الروايات التاريخية أغلبها مزيفة، وهي مجرد سوالف أغلبها خيالية وبعدين صارت عقائد وقوميات ونظريات وطلايب) فضحك الجميع واتفقوا على أن يهتموا بدروسهم".[٤١] وبعد معرفة البطل بالنتيجة وإنه ناجح اجتمعوا ليفرحوا بنجاحهم، إذ يقول: "وما إن وصلنا إلى كهف جوارسين في الجبل الأبيض بدأت ليليان بتحضير الطعام على الأرض جنب أحد الأعمدة الأربعة وهي تغني أغنية عراقية تجمع بين الروح السريانية والكردية والتركية والعربية".[٤٢] يتضمن هذا النص تلخيصاً لفكرة الرواية، إذ يقول الدكتور عبد الكاظم جبر في دراسته لرواية نوهدرا: "كهف جورسين ذو الأعمدة الأربعة، الذي اجتمعوا عنده، في آخر المطاف، في الجبل الأبيض، ليكون إيقونة وعلامة سيميائية في النص، وهو ما يناظر اجتماع اللغات الأربع (السريانية والكردية والتركية والعربية)، إذ كان الأصدقاء قد رفعوا أصواتهم بالغناء بروح تجمع هذه اللغات- في كهف، في جمجمة العراق، في الجبل الأبيض- فهو يشتغل على طرح الصورة الكنائية الرامزة".[٤٣] نلاحظ أن الأصدقاء يحاولون مقاومة الصراع الذي يقف خلفه المستفيدون منه، وأن هذا الصراع على الرغم من أنه يتوغل في نفوس الكثيرين، إلا أن هناك أفرادا يمكنهم الاعتزاز بالانتماء بعيداً عن الصراع.

الخاتمة

١- توزعت رواية (نوهدرا) بين زمنين، الزمن الماضي وهو حقبة نهاية سبعينيات القرن العشرين إلى بداية الثمانينيات، والزمن الحاضر الروائي وهو نهاية العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، وتحديداً عامي ٢٠٠٨م و٢٠٠٩م.



٢- أن شخصيات الرواية هم ذاتهم في الزمنين، إذ جرت أحداث الرواية ما بين استرجاع للزمن الأول ومحاولة تجاوز هموم الزمن الثاني، والذي جعل إبطال الرواية يتجاوزون الحاضر إلى المستقبل هو التعددية الثقافية المتأتية من التعددية الدينية والقومية.

٣- تعدد الصراع في الرواية فكان على مستويات، هي المستوى القومي والمستوى الديني، والمستوى المذهب والمستوى الفكري.

٤- حاولت شخصيات الرواية تجاوز الصراع الذي تغذيه أطراف مستفيدة، وهي في الغالب السلطات المستبدة.

٥- يتبين أن سبب تسمية مدينة دهوك بلفظها السرياني: (نوهدرا) هو أن السريان في المدينة حاولوا تجنب الصراع والوقوف على الحياد، وذلك من خلال تتبع الأحداث التي تمر بها شخصيتا (دانيال) و(ليليان).

٦- يلاحظ أن الراوي لا يحمل اسماً ولا جذورا اجتماعية لتجنب الانتماء عن طريق دلالة الاسم.

الهوامش:

١- ينظر: ديوان الحلة / انطولوجيا الشعر البابلي المعاصر: ٢٥٩.

٢- ينظر: الموسوعة الحرة: نوهدرا.

٣- بلاغة السرد في (نوهدرا)، عبد الكاظم جبر، الصباح الجديد، ٤ أبريل، ٢٠٢١.

٤- المصدر نفسه.

٥- المصدر نفسه.

٦- الأدب الجزائري باللسان الفرنسي:١٢.

٧- الموسوعة الفلسفية، روزنتال، و يودين، تر: سمير كرم: ٥٦٤.

٨- الهوية، أليكس مكشيللي، تر: د. علي وطفة: ٧.

٩- المصدر نفسه.١٩٩٣: ٧.

١٠- عجائبية الهوية رواية (فرانكشتاين في بغداد) أنموذجاً، أ.د. محمد فليح حسن الجبوري، مجلة ديالى، ع ٤٩: ٧٨.

١١- الهوية، أليكس مكشيللي:١٥.

١٢- الاغتراب في الثقافة العربية، متاهات الإنسان بين الحلم والواقع: ٢٠٧.

١٣- الاغتراب، سيرة مصطلح: ١١.

١٤- المصدر نفسه: ١١.

١٥- المصدر نفسه: ٥.

١٦- المصدر نفسه: ١٠.

١٧- الاغتراب في الثقافة العربية، متاهات الإنسان بين الحلم والواقع: ٣٧-٣٨.

١٨- الاغتراب سيرة مصطلح: ١٣.

١٩- نوهدرا: ٨٠-٨١.

٢٠- المصدر نفسه: ٣٨.

٢١- المصدر نفسه: ٩٢-٩٣.

٢٢- المصدر نفسه: ٩٥.

٢٣- المصدر نفسه: ٩٦-٩٧.

٢٤- المصدر نفسه: ٢٧.

٢٥- المصدر نفسه: ٢٨ - ٢٩.

٢٦- المصدر نفسه: ٥.

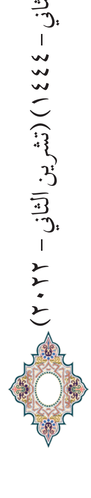
٢٧- المصدر نفسه: ١٣.

٢٨- ينظر: HTTPS: //WWW. FACEBOOK.COM الدكتور علي جواد عبادة.

٢٩- نوهدرا: ٢٢-٢٣.

٣٠- المصدر نفسه: ٢٣.

٣١- المصدر نفسه: ٣٩.



٣٢- المصدر نفسه: ٥٦.

٣٣- المصدر نفسه: ٧- ٨.

٣٤- المصدر نفسه: ٣٤-٣٥.

٣٥- المصدر نفسه: ٤٠.

٣٦- المصدر نفسه: ٤٥.

٣٧- المصدر نفسه: ٦٥.

٣٨- المصدر نفسه: ٧٤.

٣٩- المصدر نفسه: ٦٦-٦٧.

٤٠- المصدر نفسه: ٧٠.

٤١- المصدر نفسه: ١١٥.

٤٢- المصدر نفسه: ١٢٨.

٤٣- بلاغة السرد في (نوهدرا)، عبد الكاظم جبر، الصباح الجديد، ٤ أبريل، ٢٠٢١.

المصادر والمراجع:

١- الأدب الجزائري باللسان الفرنسي، أحمد منور، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د ط، ٢٠٠٧م..

٢- الاغتراب في الثقافة العربية، متاهات الإنسان بين الحلم والواقع، د. حليم بركات، مركز دراسات الوحدة، ط١، بيروت،٢٠٠٦.

٣- الاغتراب، سيرة مصطلح، محمود رجب، دار المعارف، القاهرة، ط٣، ١٩٨٨م.

٤- بلاغة السرد في (نوهدرا)، عبد الكاظم جبر، الصباح الجديد، ٤ أبريل، ٢٠٢١ .

٥- ديوان الحلة / انطولوجيا الشعر البابلي المعاصر، سعد الحداد، دار بابل للثقافات والفنون والإعلام،ط١، بابل- بغداد- زيورخ، ٢٠١٢م.

٦- رواية نوهدرا/ مشروع دراسة، الدكتور علي جواد عبادة، HTTPS://WWW.FACEBOOK.COM

٧- عجائبية الهوية رواية (فرانكشتاين في بغداد) أنموذجاً، محمد فليح حسن الجبوري، مجلة ديالى، عدد: ٤٩.

٨- الموسوعة الفلسفية، روزنتال، و يودين، تر: سمير كرم، مر: د. صادق جلال العظم و جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، د ط: ٥٦٤.

٩- الموسوعة الحرة: نوهدرا.

١٠- نوهدرا، د. كريم محسن الخياط، دار ديموزي، ط٢، دمشق، ٢٠٢١م.

١١- الهوية، أليكس مكشيللي، تر:د. علي وطفة، دار النشر الفرنسية، دمشق ط١، ١٩٩٣.





الألفاظ الشعرية
طبيعتها وإيحاءاتها العاطفية

د. محمود محمد علي الحسن[١]

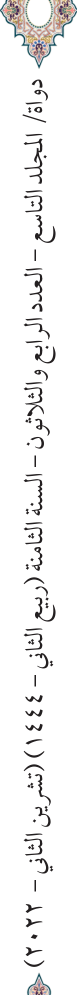
باحث في مجمع اللغة العربية بدمشق

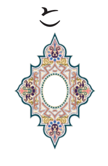
Poetic expressions: its nature and emotional suggestions

Dr. Mahmoud Muhammad Ali Al-Hassan

Researcher at the Academy

of the Arabic Language in Damascus



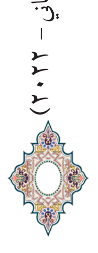


ملخص البحث

يتناول هذا البحث قضية من قضايا الشعر تتعلق بالإيحاء العاطفي الذي تختزنه بعض الألفاظ، التي اصطُلِح على تسميتها بالألفاظ الشعرية، حيث سيظهر أن ثمةَ فروقًا كبيرة بين الألفاظ بحسب ارتباطها بهذه الظاهرة، وأن الشاعر المُبدع هو الذي يعرف ما في الألفاظ من إيحاءات عاطفية، فيستعملها في مواضعها، ويُحسِن توظيفها في أماكنها، ليحقّق لشعره مزية إضافية من مزايا التعبير والجمال، تُضاف إلى غيرها من العناصر التي يُبنى عليها العمل الفني.

Abstract

This research deals with an issue of poetry related to the emotional suggestions that are stored in some words and expressions, which have been called poetic words. It will appear that there are great differences between the words according to their relation to this phenomenon and that the creative poet is the one who knows the emotional suggestion in the words so as he uses them in their positions and improves their use in their places in order to achieve an additional advantage of expression and beauty for his poetry in addition to the other elements on which the artwork is built.



المقدمة:

كثيرةٌ كتبُ البلاغة والنقد التي تحدَّثت عن جمال الألفاظ وعذوبتها، وعبَّرت عن هذه المسألة بتعابير عدة، كسحر الألفاظ، ورونقها، وسلاستها، وغير ذلك، كما أضافت صفة الذوق العالي للأديب الذي يحتكم في إبداعه الأدبي إلى إحساس مرهَف، وذائقة لغوية، وموهبة فريدة، تُمكِّنه من إدراك القيم الجمالية للألفاظ، فيلتقطها وينظّمها في سلك كلامه، فيبدو النصُّ عِقدًا مُتقنًا، يستهوي قلبَ القارئ بجوهره وبريقه ونظامه العجيب.

ولكن الحديث عن جمال الألفاظ وعذوبتها، وغير ذلك مما تداوله النُّقاد والبلاغيون، لا يقوم على أُسس منهجية، ومعايير منطقية واضحة، وكلُّ ما استطعتُ استخلاصَه من كتبهم لا يتجاوز الإشارات القليلة، والأمثلة المحدودة، وغالبًا ما يصدرون في أحكامهم عن ذوقهم الشعري، كما يَكِلون فهمها إلى ذوق القارئ ووجدانه. وقد لفتَ نظري جانب مهمٌّ من جوانب النقد الأدبي، يتمثَّل فيما يُسمَّى بحُسن اختيار الألفاظ، فبحثتُ في كتب النقد والبلاغة، ولكنَّني لم أظفر بتوجيه مُقنِع، أو دليل ساطع، أو أُسس واضحة، يستطيع المرء أن يَبني عليها قواعد ثابتة ومعارفَ راسخة، وربَّما كانوا يُدركون ما يُريدون بذوقهم وإحساسهم، لكنهم لم يُعبِّروا عن ذلك بأقوالهم وأقلامهم.

فهذا البحث يتناول قضية من قضايا الشعر تتعلق بالإيحاء العاطفي الذي تختزنه بعض الألفاظ، التي اصطُلِح على تسميتها بالألفاظ الشعرية، حيث توضَّح أن ثمةَ فروقًا كبيرة بين الألفاظ بحسب ارتباطها بهذه الظاهرة، وأن الشاعر المُبدع هو الذي يعرف ما في الألفاظ من إيحاءات عاطفية، فيستعملها في مواضعها، ويُحسِن توظيفها في أماكنها، ليُحقِّق لشعره مزية إضافية من مزايا التعبير والجمال، تُضاف إلى غيرها من العناصر التي يُبنى عليها العمل الفني.

وقد توزَّع البحث على ثلاثة مباحث وخاتمة، تحدَّثتُ في المبحث



الأول عن جهود النّقاد والبلاغيين في تحديد الألفاظ الشعرية، والجوانب التي تناولوها في مُصنَّفاتهم، وانتهيت فيه إلى أنهم لم يُقدِّموا، فيما يخصُّ موضوعَ البحث، إلا إشارات عابرة، وأنهم استعاضوا عن الدراسة ووضع الأسس بالعمل على تربية الذوق الشعري عند القارئ، عن طريق توجيهه إلى رواية الشعر وحفظه وقراءة المختارات واحتذاء النماذج العالية.

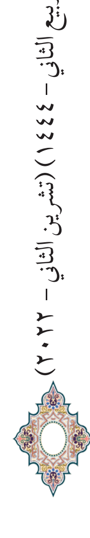
وفي المبحث الثاني تناولتُ نماذجَ من أسماء الذوات، التي تُدرَك بالحواس، وبيَّنت علاقتَها بالإيحاء العاطفي، الذي تكتسبه من ارتباطها بالظروف والمواقف والذكريات التي يمرُّ بها كلُّ إنسان، وهذا الإيحاء العاطفي يجعلها ترتسم في الذهن صورًا مجرَّدة محبَّبة إلى النفس، مستساغة في الوجدان، تُشبه صورها الحقيقية، من حيث الشكل، ولكنها تختلف عنها في بعض الصفات والألوان، فيبدو القلب مثلاً على صورة تفاحة ملونة، أو جوهرة من الياقوت.

وفي المبحث الثالث تناولت علاقة ألفاظ المعاني بالإيحاء العاطفي، وأقصد بألفاظ المعاني: المصادر والصِّفات والأفعال، فانتهيتُ إلى أنها تتفاوت فيما بينها في ملامسة العواطف والوجدان، فبعضها لا يؤدِّي إلا دلالته المعجمية، على حين أن بعضها يختزن هالة من الإيحاءات، التي تطرق أبواب الحس والوجدان، وتُخرِج من القلب ما فيه من المشاعر والأحاسيس التي غرسَتها فيه المواقفُ والظروف والذكريات.

وفي الخاتمة عرضتُ النتائج التي توصَّل إليها البحث.

ويُمكن تصنيف البحث على أنه من باب القضايا والأفكار التي تحتاج إلى متابعة ودراسة وإثبات وتعليل، كي يرتقي إلى مستوى العلم على يد الإخوة الباحثين، والغرض منه فتح أبواب جديدة أمام الدراسات اللغوية والنقدية، تتناول التراث الشعري والنثر الفني.

وعلى الله الاعتماد، وهو الموفق للصواب.





جهود النُّقاد والبلاغيين في الحديث عن الألفاظ الشعرية:

مما لا شكَّ فيه أن النُّقاد والبلاغيِّين أسهموا في توجيه الشعراء والأدباء إلى اختيار الألفاظ الحسنة، فيما يُبدعونه من نصوص شعرية ونثرية، ولكن لا نعثر في التراث النقدي والبلاغي على معايير واضحة لحُسن الألفاظ وملاءمتها للمعاني.

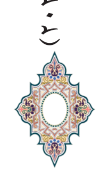
ولعلَّ السبب في ذلك أن المنهج، الذي ساروا عليه في هذا المجال، يقوم على تربية الذوق اللغوي، ومخاطبة الطبع الفطري، وبناء مَلَكة نقدية في نفس القارئ، بحيث يستطيع بواسطة ذلك أن يُدرك ما يُريدون بقلبه ووجدانه، دون الحاجة إلى التصريح والإقناع، أو مخاطبة العقل بالأدلة والبراهين والحقائق.

وقد استطاعوا بلوغَ غرضهم عن طريق المختارات، التي جمعوها من عيون الشعر، ووضعوها بين يدي القارئ، فكان لهذه المختارات أثرٌ كبير في تهذيب الطباع لدى القُرّاء، وتربية الذوق الشعري في نفوسهم، وبناء الملَكة الشاعرية في قلوبهم، بحيث أصبحوا يألفون هذا الفنّ، ويحتكمون فيه لما تستسيغُه أذواقهم الأدبية التي باتت مصقولة بالجمال، مطبوعةً على إدراك الحُسن وتمييزه.

قال ابن طباطبا (ت ٣٢٢هـ):

«وقد جمعنا ما اخترناهُ من أشعار الشُّعراء في كتاب سمّيناهُ «تهذيب الطّبع»، ليرتاض مَن تَعاطى قول الشّعر بالنّظر فيه، ويسلُك المنهاج الذي سلكهُ الشُّعراءُ، ويتناول المعاني اللطيفة كتناوُلهم إيّاها، فيحتذي على تلك الأمثلة في الفُنُون التي صرَّفوا أقوالَهُم فيها»[٢].

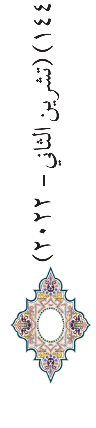
فمنهج النُّقاد والبلاغيِّين القدامى يقوم في الأساس على تربية الذوق الشعري لدى القارئ، عن طريق المختارات، ويدعو مَن يريد إتقان الشعر إلى احتذاء الشعراء السابقين، في أغراضهم وأساليبهم ومعانيهم وألفاظهم، وطرائقهم في التعبير والتصوير وبناء القصيدة، وغير ذلك، قال ابن رشيق في حديثه عن آداب



الشاعر: «وليأخُذْ نفسَه بحفظ الشعر والخبر، ومعرفة النسب وأيام العرب، ليستعمل بعض ذلك فيما يريده من ذكر الآثار، وضرب الأمثال، ولِيَعلَق بنفسه بعضُ أنفاسِهم، ويَقوى بقوة طِباعِهِم، فقد وجدنا الشاعر من المطبوعين المتقدمين يَفضل أصحابَه برواية الشعر، ومعرفة الأخبار، والتَّلمذة بِمَن فوقه من الشعراء، فيقولون: فلان شاعر راوية، يريدون أنه إذا كان راوية عرف المقاصد، وسهل عليه مأخذ الكلام، ولم يضق به المذهب. وقال الأصمعي: لا يصير الشاعر في قريض الشعر فحلاً حتى يروي أشعار العرب، ويسمع الأخبار، ويعرف المعاني، وتدور في مسامعه الألفاظ»[٣].

وإلى جانب المختارات، والتوجيه لحفظ الشعر وروايته، نجد بعض النُّقاد والبلاغيِّين قد أشاروا إلى مواطن الجمال في النصوص الشعرية، مكتفين بعبارات عامة، تصبُّ في مجال الإعجاب والاستحسان ودقة المعاني وسلاسة الألفاظ، كما فعل ابن سعيد المغربي (ت ٦٨٥هـ) في كتابه «المُرقِّصات والمطربات»، حيث جمع فيه نماذج شعرية، وزَّعها على خمسة أنواع، هي: المُرقِّص والمُطرِب والمقبول والمسموع والمتروك، ووضع لكلِّ نوعٍ مفهومًا عامًّا، دون تفصيل، معتمدًا على كثرة الأمثلة، تاركًا لذوق القارئ مهمة الحكم النهائي على الأبيات[٤].

وفيما يخصُّ الألفاظ فالغالبُ على كتب النقد والبلاغة الأحكامُ العامة، التي تَكِل الإدراك على الذوق والطبع، وتكتفي بعبارات الاستحسان والثناء، ومن هؤلاء ابن الأثير (ت ٦٣٧ هـ)، الذي عقد في كتابه «المثل السائر» فصلاً للحديث عن الألفاظ، أشار فيه إلى أن بعض الألفاظ تحتوي على مزايا جمالية، تجعلها تتفوَّق على غيرها، لكنه خلط بين مزايا الألفاظ المفردة، ومزايا التعابير، وبنى استحسانه لبعض الألفاظ على ورودها في القرآن الكريم، دون أن يذكر معايير محدَّدة وواضحة لجمالية الألفاظ، كما أتى بالأمثلة ذاتها التي يتداولها عامّة البلاغيين والنقاد،



من المترادفات التي يكون بعضها مألوفًا حسنًا، في رأيهم، وبعضها غير مألوف، فيحكمون عليه بالقُبح، مثل السحاب والبعاق، والغصن والعسلوج، والسيف والخنشليل...

ومن أمثلة ما جاء عنده قوله في الفرق بين العسل والشهد: «وعلى هذا ورد قول الأعرج من أبيات الحماسة[٥]:

نَحنُ بَنو المَوتِ إذا المَوتُ نَزَلْ
لا عارَ بِالمَوتِ إذا حُمَّ الأجَلْ
المَوتُ أحلَى عِندَنا مِنَ العَسَلْ

وقال أبو الطيب المتنبي[٦]:

إذا شِئتُ حَفَّت بِي عَلَى كُلِّ سابِحٍ
رِجالٌ كأنَّ المَوتَ في فَمِها شَهدُ

فهاتان لفظتان هما «العسل والشهد»، وكلاهما حَسَن مُستعمَل، لا يُشَكُّ في حسنه واستعماله، وقد وردت لفظة «العسل» في القرآن، دون لفظة «الشهد»، لأنها أحسن منها، ومع هذا فإن لفظة «الشهد» وردت في بيت أبي الطيب، فجاءت أحسن من لفظة «العسل» في بيت الأعرج»[٧].

ومن الواضح أن الأحكام التي يُطلقها ابن الأثير على الألفاظ، لا سيَّما تفضيل لفظ على آخر، لا تقوم على أسس موضوعية، بل تندرج ضمن ما يُسمَّى في النقد المعاصر بالنقد الانطباعي أو التأثُّري[٨]. ثم يعرض ابنُ الأثير آراء ابن سنان الخفاجي في فصاحة اللفظ، وهي آراء تصبُّ في الناحية الإيقاعية، ومدى انسجام الحروف وتنافرها داخل اللفظ الواحد، وهي مسألة معروفة عند المختصين في البلاغة والنقد، ولا تتَّصل بموضوع هذا البحث[٩].

يُضاف إلى ما تقدَّم أن النقاد القدامى تحدَّثوا عن الألفاظ في سياق مسألة اللفظ والمعنى، فذهبوا إلى أن اللفظ قد يكون حسنًا، والمعنى بخلافه، أو أن المعنى قد يكون حسنًا، والألفاظ ليست كذلك، وأتوا بشواهد زعموا أن اللفظ والمعنى فيهما ليسا على درجة واحدة، كما أتوا بشواهد جاءت فيها الألفاظ على مستوى المعاني من حيث الجودة والحسن[١٠].

فالحديث إذن عن الألفاظ في كتب النقد والبلاغة لم يرقَ إلى مستوى



التقعيد، والأحكام الواضحة المعلَّلة، وإنما كان متداولاً على مستوى الآراء الانطباعية التأثُّرية، والذين تحدَّثوا عن عيوب الشعر خلطوا بين عدّة قضايا في موضع واحد، من بينها قضية الألفاظ، ولذلك بقي حديثهم بعيدًا عن تحديد خصائص الألفاظ الشعرية، متمثِّلةً بما اكتسبته تلك الألفاظ، في رحلتها الطويلة، من إيحاءات شعورية، ومزايا تخييلية، جعلتها تنسجم مع الفن الشعري وتتداخل مع أغراضه، فتتلوَّنُ المعاني والإيقاعات بصبغة عاطفية، تُضاف إلى عاطفة الشاعر المُتدفِّقة في الأبيات، كما تُسهم في إكساب الخيال قوةً وتدفُّقًا، بما اختصت به من مزايا تخييلية تمتدُّ ظلالها على التعابير والصور.

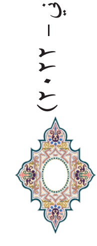
ولعل ابن المعتزّ اقترب قليلاً من موضوع البحث، برأيٍ قاله في بيت للأعشى، أورده المرزباني (ت ٣٨٤هـ)، حيث قال فيه ابن المعتز: «وممّا استُضعف من معانيه قوله[١١]:

فرَمَيتُ غفلةَ عَينِهِ عَن شاتِهِ
فأصَبتُ حَبَّةَ قَلبِها وطِحالَهَا

وقد عابَه قوم بذلك، لأنهم رأوا ذكر القلب والفؤاد والكبد يتردَّد كثيرًا في الشعر، عند ذكر الهوى والمحبة والشوق، وما يجده المُغرَم في هذه الأعضاء من الحرارة والكرب، ولم يَجِدُوا الطِّحالَ استُعمِلَ في هذه الحال، إذ لا صُنعَ له فيها، ولا هو ممّا يَكتَسِبُ حَرارةً وحركةً في حُزنٍ ولا عِشق، ولا بَردًا وسُكونًا في فرح أو ظَفَر؛ فاستهجنوا ذِكرَهُ»[١٢].

ومؤدَّى كلام ابن المعتزّ يُفضي إلى أن الألفاظ، التي يستعملها الشعراء، تكتسب من الاستعمال هالةً من الأحاسيس والانفعالات والعواطف، فتتجاوز حدودها الدلالية، وتحمل مع إيقاع حروفها صدًى وجدانيًّا، يلامس الحسَّ الداخليّ، وما يدور في النَّفس من ذكريات الفرح والحزن، وانفعالات الألم والسعادة، وتطلُّعات الأمل، وانكسارات الخيبة.

يُضاف إلى ما سبق أن هالة الأحاسيس، التي تحيط بالألفاظ الشعرية، تُكسبها صورة مجرَّدة، يرسمها الفكر بأشكال وألوان محبَّبة إلى النفس،



خالية من كلِّ ما يُثير فيها النفور والاشمئزاز، فإذا بصورة القلب تبدو كتفاحة حمراء زاهية، وإذا بالفؤاد يبدو فضاءً واسعًا يحمل أحاسيس متنوِّعة، تُبدع النفس في رَسمها، بما يتوافق مع الحالة النفسية التي يعيشها الشاعر والقارئ، فإذا بأحاسيس الفؤاد تتحوَّل في الخيال إلى مناظر من الطبيعة، قد تكون رياضًا وأزاهير وماء وضياء، وقد تكون غيومًا وأعاصير وسُفنًا تُحطِّمها الريح، وإذا بأحاسيس الكبد، التي غالبًا ما تكون مرتبطة بالحزن والفراق، تُخيِّل للنفس صورًا ساكنة من الظلام والأرض القفر الممتدة، وتبدو صورةُ الكبد في الفكر قطعة ملوَّنة، لا تُشبه الكبدَ الحقيقية إلا في الشكل، وتظهر فيها علامات الحزن والانكسار على شكل شقوق.

أما لفظ الطحال فقد أحسن ابن المعتزّ في استبعاده من الألفاظ الشعرية، وأجاد في التعليل، وذلك لأن الشعراء لم ينسبوا إليه المشاعر والأحاسيس، كما هو الشأن في الكبد، وخُلُوُّه من المشاعر أفقده الصورة المجرَّدة التي للقلب والفؤاد والكبد، فأصبح الفكر يتخيَّله وفق صورته الحقيقية المُنفِّرة، على شكل قطعة لحم ملطَّخة بالدم، ولهذا لا يُستساغ ذِكره في الشعر، لنفور الطَّبع من صورته، وفقدانه للهالة الشعورية التي تحملها ألفاظ القلب والفؤاد والكبد وغيرها.

ويمكن القول بأن النُّقاد والبلاغيِّين أشاروا إلى جمالية الألفاظ، وحكموا بتفضيل بعضها على بعض، لكن أحكامهم كانت عامة، ويغلب عليها الانطباعية والارتجال، وقد استعاضوا عن وضع الأُسس العلمية الواضحة بما اختاروه من نماذج شعرية رفيعة، داعين الشعراء إلى احتذائها والنسج على منوالها، مع التأكيد على حفظ الشعر وروايته، بغرض تربية الذوق النقدي لدى القارئ، وصقل موهبته الشعرية، وإكسابه ملكةً يستطيع بها إدراك أسرار هذا الفن، والسير فيه على هدًى، مع القدرة على التفوّق والإبداع.



الإيحاء العاطفي وعلاقته بأسماء الذوات:

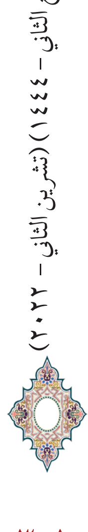
تبيَّن في المبحث السابق أن ابن المعتز (ت ٢٤٧هـ) استطاع، في تعليقه على بيت الأعشى، أن يُشير إلى جانب من مزايا الألفاظ الشعرية، ولكن النُّقّاد الذين جاؤوا بعده لم يتمكَّنوا من الوصول إلى معايير دقيقة، يُمكن الاحتكام إليها في تحديد تلك الألفاظ، ولعلَّ السبب يعود إلى تنوُّع أغراض الشعر ومقاصده، إذ وجدوا أن اللفظ الذي لا يُستساغ في الأغراض الوجدانية مثلاً يُستعمل في أغراض أخرى كالفخر والهجاء والفكاهة والتندُّر، فسَعة مجال الشعر وتنوُّع أغراضه حالا دون تحديد الألفاظ الخاصّة به.

وفي هذا الموضع سأتناول أسماء الذوات، التي تدلُّ على مُسمًّى يُدرَك بالحواس غالبًا، وعلاقتها بالإيحاء العاطفي، الذي يجعلها تكتسب في الذهن صورًا محبَّبة إلى النفس، مستساغة في الذوق والوجدان(١٣).

ومن الأمثلة على ذلك، كما مرَّ سابقًا، أن القلب والفؤاد والكبد والعيون والنفس والحشا والصدر والجوانح من الألفاظ الشعرية، لأنها تحمل هالة من الأحاسيس، تتناغم مع أحاسيس القارئ، فيتجاوز تأثيرُها في نفسه حدودَ دلالتها المعجمية، ويمتدُّ إلى ذكرياته ومواقفه، وآلامه وأفراحه، ومكامن وجدانه، ويُستثنى من هذا الحكم أن بعض الشعراء استعملوا بعضَ هذه الألفاظ دون أن يُضمِّنوها الأحاسيس، فجاءت غير مستساغة من جهة تجرُّدها من هالتها الشعورية، ومن جهة مطابقتها في الذهن لصورتها الحقيقية الخالية من الجمال، وقد وقع في هذه المآخذ كبار الشعراء، كما سيظهر.

وهناك ألفاظ ليست ذات هالة شعورية، ولكنها مُستساغة في الشِّعر، لأنها ذات صورة محبَّبة عند التخيُّل، كالأسنان والشَّعر والخدود والشِّفاه، فمثل هذه الألفاظ ترتقي بها صورتُها المحبَّبة في الحسّ والخيال إلى مستوى الألفاظ الشعرية.

وفي المقابل فإن ألفاظ الرئة



والطحال والدم والأمعاء والأضلاع والعِظام ليست من الألفاظ الشعرية، لأنها لم تقترن بالأحاسيس، كما أن صورتها المتخيَّلة مطابقة تمامًا للصورة الحقيقية، التي لا تنتظم في سلك الجمال، بل تبعث في النفس أحيانًا شعورًا بالنفور، ويُستثنى من هذا الحكم بعضُ الحالات المجازية، كما سيظهر في الأمثلة.

وفيما يلي أعرض نماذج للألفاظ الشعرية، ذات الإيحاء العاطفي، ولتلك الألفاظ التي لم يُحسِن الشعراء استعمالها، سواء اكانت من الألفاظ الغالبة على الشعر، أم كانت مما لا يختص به.

فلفظ «الكبد» مثلاً من الألفاظ الشعرية، كما ذُكر سابقًا، لأنه يتضمَّن هالة من الأحاسيس، التي أكسبته صورة مجرَّدة في الذهن، محبَّبة في الطبع، وقد شاع عند الشعراء والنقاد أن تكون الكبدُ محلًّا لمشاعر الحزن والألم والحنين والشوق، وقد أتقن الصمّة القشيري استعمال هذا اللفظ في قوله(١٤):

وأذكُرُ أيّامَ الحِمَى ثم أنثَنِي

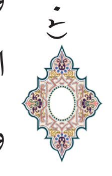
على كَبِدِي مِن خَشيةٍ أن تَصَدَّعا

فهو حين يتذكر الأيام، التي قضاها في منازل قومه، تهيج حرارة الشوق في كبده، فينحني عليها، خوفًا من أن تنفطر وتتشقّق.

ففي هذا الاستعمال تبدو الكبد محلًّا لما يُعانيه الشاعر من نار الشوق والحنين، والقارئ يتلقَّى لفظ «الكبد» بوجدانه وفكرة، فيتخلَّل الوجدانَ مشحونًا بهالة من المشاعر، التي تتفاعل مع أحاسيس القارئ، وتُهيِّج أحزانه وذكرياته ومواقفه، وتترك أثرًا في أعماقه.

أما الفكر فيتلقَّى لفظ «الكبد» هنا، وهو يتخيَّل لها صورة مجرَّدة، لا تُشبِه الصورة الحقيقية إلا في الشكل، إنها صورة ملونة، لا يجري الدم فيها، ولا يُلطِّخ جمال لونها، حتى التصدُّع الذي يتخيَّله الفكر لا يكون مصحوبًا بسيلان الدم، أو ما يدعو إلى النفور.

ومع أن الكبد، في غالب الاستعمالات، تُعدُّ من الألفاظ الشعرية، بما لها من هالة شعورية، وصورة محبَّبة في الخيال، إلا أن بعض الشعراء استعملوها مجرَّدة من الأحاسيس، فخرجت عن



سَمتها، وجاءت على صورة منفِّرة غير مقبولة، كما في قول العباس بن الأحنف[١٥]:

يا فوزُ لا تَسمعي مِن قَولِ واشيةٍ

لو صادَفَت كَبِدي عَضَّت على كَبِدي

فالعباس بن الأحنف، مع شهرته بالألفاظ الرقيقة ذات الشحنات العاطفية، لم يُوفَّق هنا باستعمال لفظ «الكبد»، إذ جرَّدها من الأحاسيس، فأصبحت صورتُها في الفكر ممجوجة غير مستساغة، لا تتجاوز كونها قطعة من اللحم، تعضُّ عليها أسنان، فيسيل منها الدم، وتتلطَّخ الصورة بما تنفر منه الطباع، وتشمئزُّ منه النفوس.

ومن الألفاظ الشعرية ذات الإيحاء العاطفي كلمة «الصدور»، وقد أتقن استعمالها مجنون ليلى في قوله[١٦]:

دَعَوتُ إلَهي دَعوةً ما جَهِلتُها

ورَبّي بِما تُخفي الصُّدورُ بَصيرُ

فقد جعل الصدور موطن المعاناة المرّة، والأماني المخبوءة، فجاء اللَّفظ متلبِّسًا بهالة من المشاعر، تتفاعل معها نفسُ القارئ، لأنها تتناغم مع ما تختزنه تلك النفس من ذكريات اللوعة والحرمان، والمواقف الصعبة التي انطوت صفحاتها، وبقيت ألوانُها ماثلةً في القلب، متَّحدةً بالوجدان.

ونحو ذلك قول أبي فراس الحمداني في رثاء أمِّه، وقد بلغه وفاتُها وهو في الأسر[١٧]:

أيا أُمَّ الأسيرِ سَقاكِ غيثٌ

تَحَيَّرَ لا يُقيمُ ولا يَسيرُ

وغابَ حبيبُ قلبِكِ عن مكانٍ

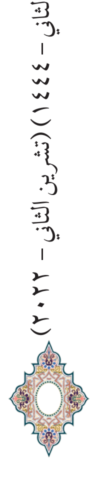
ملائكةُ السَّماءِ به حُضورُ

إلى مَن أشتكي، ولِمَن أُناجي

إذا ضاقَت بما فيها الصُّدورُ

ففي هذه الأبيات جعل أبو فراس الصدور موطنَ الهموم والآلام، فجاءت مرتبطةً بنوع من المشاعر، التي تتناغم مع مثيلاتها في وجدان القارئ.

ومن الشعراء مَن استعمل كلمة «الصدور» متلبِّسةً بنوع آخر من المشاعر، حيث جعلها موطنًا للأسرار، ثم جعل البوح بالأسرار علامةً على بلوغ الغاية في الفرح والمتعة والسرور، كما في قول السري الرَّفّاء[١٨]:



دَعانا إلى اللَّهوِ داعي السُّرورِ

فبِتنا نَبوحُ بها في الصُّدورِ

فالصدور هنا مرتبطة بمشاعر السعادة والابتهاج، وحين يتلقاها القارئ تتفاعل وتختلط مع ما في قلبه من ذكريات جميلة محفوفة بأحاسيس السرور، ومواقف تركت في وجدانه عبقًا من النشوة والحبور.

وفي المقابل نجد من الشعراء مَن استعملها عَرِيّةً من هالتها الشعورية، فجاءت على صورتها الحقيقية الجامدة، كما في قول أبي تمام[(١٩)]:

حَرامٌ على أرماحِنا طَعنُ مُدبِرٍ

وتَندَقُّ في أعلى الصُّدورِ صُدورُها

فكلمة «الصدور» في البيتين لا تدلُّ إلا على الصورة الحقيقية الخالية من كل أنواع المشاعر، ومع ذلك فالبيتان فيهما جمال فنّي، يعود إلى عناصر لفظية وشعورية ودلالية أخرى، ليست كلمة الصدور أساسًا في بنائه.

ومن الشعراء مَن جعل الصدور موطنًا لخُلقٍ مذموم لا يُقِرُّه القارئ، بل يجتهد على التبرُّؤ منه، ونَفيِ حصوله في نفسه، وإن كان يعترف بوجوده عند غيره، كالحقد والجُبن والبغضاء والنِّفاق وغيرها، وفي مثل هذا الاستعمال لا تخلو الكلمة من خصائص الإيحاء الشعوري، لكنها تكون في أدنى درجاته، كما في قول البحتري[(٢٠)]:

فرأيتُ غِشَّ صُدورِهم بعُيونِهِم

والعَينُ في الحالاتِ أعدَلُ شاهِدِ

فقد جعل الصدور موطنًا للغشّ والنِّفاق، وهذا الاستعمال يجتذب اهتمام القارئ، ويُنبِّهُ مشاعرَه، ويتناغم مع ما تختزنه الذاكرة من مواقف كانت المعاناةُ تاجَها وإكليلها، ولكنه لا يُصادف في نفس القارئ إحساسًا أصيلاً نابعًا من ذاته ووجدانه، لأن القارئ مهما كانت صفته يدعي البراءة من خلق النفاق، ويجتهد على التبرُّؤ منه، فلا يزيد وَقْع هذا الاستعمال على استجاشة مشاعر الألم والمعاناة والنفور من بعض نماذج البشر الذين عرفهم في حياته، وخالطهم في تجاربه.

والإيحاء الشعوري في الألفاظ لا يقتصر على نوع اللفظ، أو طريقة



استعماله في التركيب، وإنما يعود أحيانًا إلى البناء الصرفي للكلمة، وطبيعة الأحرف التي تتألف منها، ومثال ذلك أن كلمة «ضِلع» تُجمع على: أضلُع وضُلوع وأضلاع وأضالع.

فأما صيغة المفرد «ضِلع» فهي تدلَّ على مسمّاها فحسب، دون أي إيحاء شعوري، كما سيأتي بعد قليل، فليست من الألفاظ الشعرية.

وأما صيغ الجمع فلا تزيد كتب الصرف على ذِكر الأوزان، والقول بأن «أضلع وأضلاع» من جموع القلة، و«ضُلوع وأضالِع» من جموع الكثرة، مع جواز أن تُستعمل صيغ القلة للدلالة على الكثرة، وبالعكس، لغرض بلاغي أو لضرورة الوزن الشعري[٢١].

ولكن عند النظر في الإيحاء الشعوري للكلمات السابقة نجد أن تصنيفها بين جموع القلة وجموع الكثرة لا قيمةَ له، وإنما القيمة في البناء نفسه، وترتيب الأحرف في اللفظ، وخلوّها من أحرف المد في هذا المثال، على النحو:

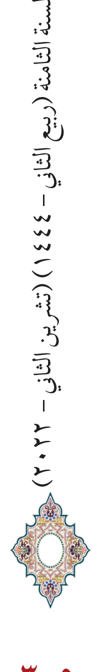
١- كلمة «أضلُع» على وزن أفعُل، وتتألف من أربعة أحرف، ليس بينها حرف مدّ، فتماسك حروفها عند التلفظ بها، وقِصَر مدرجها الصوتي، وسرعة النطق بها، كلُّ ذلك جعلها تبدو في الحسّ مُلامِسةً للأحشاء، منطوية عليها، مُشرَبةً بحرارتها، فاكتسبت في العُرف اللغوي هالة من المشاعر، وأصبحت من الألفاظ الشعرية التي يُكثر الشعراء من استعمالها، كما في قول العباس بن الأحنف[٢٢]:

كأنَّ هُمومَ الجِنِّ والإنسِ أُسكِنَت
فؤادي، فما تَعدُو فؤادِي وأضلُعي

وقول البحتري[٢٣]:

شَوقٌ إليكَ تَفيضُ منهُ الأدمُعُ
وجَوًى عَليكَ تَضيقُ مِنهُ الأضلُعُ

٢- كلمة «ضُلوع» على وَزن فُعُول، وتتألف من أربعة أحرف، ثالثها حرف مدّ، ووجود حرف المدّ فيها جعل مدرجها الصوتي يطول قليلاً، فأوحت في الحسِّ بانفصالها عن الأحشاء، وبُعدها قليلاً عنها، مع بقاء تأثُّرها بحرارة الباطن وما يفيض فيه من المشاعر، ولذلك جاءت في مراتب



الإيحاء بعد كلمة «أضلُع»، وهكذا حالها في الاستعمال لدى الشعراء، كما في قول البحتري[٢٤]:

وكَم حُفرةٍ في غَورِ نَجرانَ أشفَقَت
ضُلوعِي على أصدائِها أن تُرَوَّعا

ويُحسِّنُها عندهم أن تكون في القافية، كما في قول المتنبي[٢٥]:

شَوقي إليكَ نَفى لَذيذَ هُجوعِي
فارَقتَني فأقامَ بينَ ضُلوعِي

٣- كلمة «أضلاع» على وزن أفعال، وتتألف من خمسة حروف، ثانيها ساكن ورابعها حرف مدّ، وسكون الحرف الثاني ووجود حرف المد جعل مدرجها النطقي طويلاً، ولفظها يُؤدَّى بثلاثة مقاطع صوتية (أَضْـ ـلا ع)، على حين أن الكلمتين السابقتين تُؤدَّى كلٌّ منهما بمقطعَين صوتيَّين على النحو: (أَضْـ ـلُع، ضُلُو ع)، وطول مدرجها الصوتي ومقاطعها الثلاثة جعلاها تبدو في الحسّ منفصلةً تمامًا عن الأحشاء، بعيدة من حرارتها وما فيها من المشاعر، فاقتصرت صورتها المتخيَّلة في الذهن على الصورة الحقيقية، ولم تعد صالحة للاستعمال في الشعر.

ومَن استعملها من الشعراء في موازاة الأضلع والضلوع لم يكن مُصيبًا، وفي الغالب ألجأه إلى هذا الاستعمال الوزن الشعري أو القافية، كما في قول جميل بثينة[٢٦]:

فقد يَرى اللهُ أنِّي قد أُحِبُّكُمُ
حُبًّا أقامَ جَواهُ بينَ أضلاعي

وقول ابن سنان الخفاجي[٢٧]:

وأنكَرُوا بِيَ أسقامًا مُؤرِّقةً
ولَوعةً تَتَوارى بَينَ أضلاعي

وربما ساغ استعمالُها في بعض الأشعار على قلّتها، حين لم يقصد الشعراء الإيحاءات العاطفية، كما في قول مجنون ليلى أو العباس بن الأحنف[٢٨]:

فُؤادي بينَ أضلاعي غريبُ
يُنادي مَن يُحِبُّ فلا يُجيبُ

فقد استعمل الأضلاع وأرادها وفق صورتها الحقيقية الخالية من الإيحاءات العاطفية، فجعلها تبدو كخشب كوخ مهجور، يتخبَّط القلبُ في زواياه كئيبًا حائرًا مستوحشًا، فهذه الصورة المتخيَّلة للقلب والأضلاع



جاءت في غاية الروعة، ولو أنه قال: فؤادي بين أضلعي غريب، أو بين ضلوعي، لما أدَّت إحداهما المقصد الذي أدَّته كلمة الأضلاع، لأن بُعدها في الحسّ عن القلب والأحشاء أسهم في تعميق غربة القلب ووحشته.

٤- كلمة «أضالِع» على وزن أفاعِل، من صيغ منتهى الجموع، التي ليس لها نظير في المفرد، فهي ثقيلة من حيث اللفظ، ولذلك منعوها وأمثالَها من التنوين، تتألف من خمسة أحرف، ثالثها حرف مدّ، وقبله وبعده حرفان، فالألف قسمت اللفظ إلى قسمين متساويَين، فانقسَمَ المُسمَّى أيضًا في الحسّ إلى قسمين، واختلطت الصورة المتخيَّلة حتى كادت تتلاشى، لأن الضلوع لا يُمكن تخيُّلُها إلا مجموعة واحدة متكاملة مُتراصّة، ولهذا نأت الكلمة عن أن تكون مستساغة في الكلام عامةً، فكيف بها في الشعر؟

ويُؤيِّد ذلك أنها قليلة الاستعمال في الشعر، ويكاد ينحصر استعمالها لدى كبار الشعراء في القافية للضرورة، كقول عنترة[٢٩]:

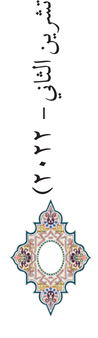
وكيفَ أُطيقُ الصَّبرَ عَمَّن أُحِبُّهُ
وقد أُضرِمَت نارُ الهَوى في أضالِعي

وقول ابن المعتزّ[٣٠]:

وهَبْنِي أَريتُ الحاسِدِينَ تَجلُّدًا
فكيفَ بحُبٍّ ضُمِّنَتْهُ الأضالِعُ

ومن الواضح أن الطبع لا يستسيغها، ولا يتفاعل معها، ولا تُؤدِّي ما تُؤدِّيه الأضلع والضلوع من الإيحاءات العاطفية، وربَّما يُدرك كبار الشعراء هذه الحقيقة، ولكن ألجأتهم القافية إلى هذا الاستعمال.

والذي يُؤكِّد أن الضلوع لا يُمكن تخيُّلها إلا على أنها مجموعة متكاملة، وأن الألفاظ التي لا تُحقِّق هذه الصورة المتخيَّلة لا تُعدُّ من الألفاظ الشعرية، ما ورد قبل قليل في لفظ المفرد «ضِلع»، إذ تبيَّن أنه لا يندرج ضمن الألفاظ الشعرية، يُضاف إلى ذلك أن الأسماء التي وُضِعت للدلالة على الضلع المفردة أو الجزء منها لم تشع في الاستعمال الشعري، ومن ذلك «القُصرى والقُصَيرى» وهي آخر



الأضلاع من الأسفل، فمع سلاسة اللفظ وسهولته وعذوبته إلا أن كبار الشعراء لم يستعملوه، لأنه لا يدل على الضلوع كلها، بكونها مجموعة متكاملة تلامس الأحشاء وتتَّقد بحرارة الوجدان.

يُضاف إلى ما سبق أن الأسماء التي تدلُّ على أجزاء الضلوع، كالحناجف: رؤوس الأضلاع مما يلي الصلب، مفردها حنجوف، والعَلاعِل: أطراف الأضلاع، مفردها عُلعُل، والشراسيف: الغضاريف في أطراف الأضلاع، مفردها شرسوف، فهذه ليست من الألفاظ الشعرية، لأنها تدلّ على مسميات خالية من الإيحاء العاطفي.

فالكلمات «أضلع وضلوع وأضلاع وأضالع» كلها جمع: ضِلع، ولكن بينها فروق إيحائية مصدرها اختلاف الوزن الصرفي، تتمثَّل في قربها من الأحشاء أو بعدها عنها، وتداخلها مع حرارة الباطن أو انفكاكها عنها، والتوائها على القلب وملامسته أو تنحِّيها عنه ومجافاته، وبحسب قوة الإيحاء العاطفي فيها أو ضعفه تحدَّد موقعُها بين الألفاظ الشعرية، وفق الترتيب السابق، مع الأخذ بعين الاعتبار بعض الاستعمالات المتميزة التي مرَّ الحديث عنها.

وتأثير الوزن الصرفي في الإيحاء العاطفي للألفاظ ينطبق على كثير من الألفاظ المتشابهة في الوزن، لكنَّه قد يأخذ وجهًا مختلفًا بحسب طبيعة اللفظ ودلالته، فكلمتا «أدمع ودموع» مثلاً تُشبهان «أضلع وضلوع» في الوزن الصرفي، وكذلك ينطبق عليهما ما ينطبق على «أضلع وضلوع»، من حيث درجة الإيحاء العاطفي، لكن بوجه مختلف، يتمثل في أن لفظ الأدمع يُوحي بأن الدَّمع يضيق به مخرجُه وتعتصره العيون اعتصارًا، وهذا جعل لفظه أكثر ملاءمة للتعبير عن المعاناة والحرقة والألم، كما في قول البحتري(٣١):

نَمَّت على ما في ضَمِيرِي أدمُعِي
وتتابُعُ الصُّعَداءِ مِن أنفاسِي

أما لفظ «الدموع» فإن امتداد



الواو فيه يُوحي بغزارة الدمع وسهولة مخرجه، فهو ذو إيحاء عاطفي كالضلوع، لكنه أضعف إيحاء من الأدمع، إذا كان الشاعر يُريد التعبير عن الحرقة والمرارة والألم، أما إذا كان يُريد التعبير عن مجرَّد الحزن والشكوى فلا بأس بأن يستعمل الدموع، كما في قول ابن خفاجة[٣٢]:

ألا ساجِلْ دُموعِي يا غَمامُ
وطارِحْني بِشَجوِكَ يا حَمامُ

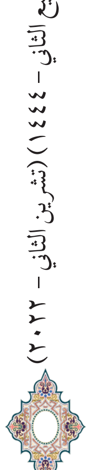
وتجدر الإشارة إلى أن اختلاف البناء الصرفي لا يُعَدُّ مقياسًا ثابتًا لتمييز الألفاظ الشعرية عن غيرها، فهو يصدق في بعض الألفاظ فقط، بدليل أن كلمة «أضالع» استُبعِدت بسبب وزنها الصرفي، كما مرَّ، على حين أن كلمة «جوانح» التي تُشبهها في الوزن الشكلي والمعنى مستساغة حيثما جاءت في الشعر، من حيث الإيحاء والتخييل، كما في قول العباس بن الأحنف[٣٣]:

لأخرُجَنَّ مِنَ الدُّنيا، وحُبُّكُمُ
بينَ الجَوانِحِ لم يَشعُرْ به أحدُ

فالجوانح: الضلوع، ومفردها جانحة، وسُمِّيت بذلك لجنوحها على القلب، أي ميلها عليه وانحنائها[٣٤]. فقربها من القلب واحتواؤها عليه هو أمرٌ مراعًى في أصل التسمية، وهذا ما جعلها تتفوَّق على مرادفاتها كلها في انتسابها إلى الألفاظ الشعرية.

وربما يعود السبب في استبعاد «الأضالع»، وقبول «الجوانح»، مع ما بينهما من اتّفاق في الوزن الشكلي، الذي يتمثَّل في عدد الحروف وترتيب الحركات والسكنات، هو الاختلاف في اعتبارات التسمية، فكأن الأضالع سُمّيت بكون النظر إلى الصدر من الخارج، فأوحت الألف في وسطها إلى انقسامها على مجموعتين، كما تبدو في الواقع، عند النظر إلى الصدر، أما الجوانح فربَّما سُمِّيَت بكون النظر إليها من الداخل، الذي رُوعِي فيه انحناؤها على القلب، فجاء امتداد الألف بعد الواو ليُحاكي طولها وامتدادها وانحناءَها، وليس فصلها إلى مجموعتين.

أما مفردها «جانحة» فليس فيه إيحاء عاطفي، وشأنه شأن مرادفه «الضلع»، من حيث خروجها عن





زمرة الألفاظ الشعرية، لأن الضلوع لا يكتمل إيحاؤها وصورتها المتخيَّلة إلا على عدها مجموعة متكاملة. ولكن بعض الشعراء استطاعوا توظيفها في استعمالات متميزة جعلتها تبدو في غاية الروعة من حيث التخييل لا من حيث الإيحاء العاطفي، كما في قول ابن خفاجة(٣٥):

تَهاداني لِذِكرِكُمُ ارتياحُ
فبِتُّ وكلُّ جانِحةٍ جَناحُ

ويبدو أن الشاعر كان مُعجبًا بهذه الصورة، ويُدرِك ما فيها من جمال التخييل، ولذلك كرَّرها في شعره، في نحو قوله(٣٦):

خَفَقَت لِذِكرِكَ أضلُعِي فكأنَّ لي
في كلِّ جانحةٍ جناحًا يَخفقُ

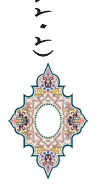
فالجانحة ليست في الأصل من الألفاظ الشعرية، لخلوها من الإيحاء العاطفي، واقتصارها في التخييل على تجسيد صورتها الحقيقية، لكنها عند ابن خفاجة تحوَّلت إلى أصل ينبت فيه الجناح، وصورة الجناح في غاية اللطف من حيث الإيحاء العاطفي والتخييل معًا. يُضاف إلى ذلك ما بين الجانحة والجناح من جناس اشتقاق، أضفى عليهما جمالاً لفظيًّا يتمثَّل في التشابه بين الحروف، وآخر معنويًّا، يتمثل فيما يُلقيه في نفس القارئ من أن هذا من ذاك، وكأنهما من طينة واحدة(٣٧).

*****

مما تقدَّم يتضح أن الإيحاء العاطفي هو أهم ما تتصف به الألفاظ الشعرية، وهو يعود إلى طبيعة الألفاظ، أو بنائها، أو طريقة توظيفها، فإذا كانت الألفاظ خالية من الإيحاء العاطفي، الذي يُلامس إحساس القارئ ووجدانَه، فهي خارج نطاق الألفاظ الشعرية، إلا إذا كان الشاعر حاذقًا بحيث يُوظفها توظيفًا إبداعيًّا جديدًا، يجعلها تكتسب من الإيحاءات والتخييل ما يُؤهِّلها لتكون من زمرة الألفاظ الشعرية.

الإيحاء العاطفي في ألفاظ المعاني:

تحدثْتُ في المبحث السابق عن الإيحاء العاطفي في الألفاظ الشعرية، لكن الأمثلة التي تناولتُها كانت من



أسماء الذوات التي تُدرَك بالحواس، وقد تبيَّن أنها بفضل ما تكتسبه من إيحاءات عاطفية، في رحلتها التاريخية، يُصبح لها صورة مجرَّدة في الذهن، مُحبَّبةً إلى النفس، مألوفةً في الطبع، مستلَذّةً في الوجدان، وهذه الصورة المجرَّدة مأخوذة في الأصل من الصورة الحقيقية، لكن بعد تَصفيتها من كلِّ ما يُثير النفورَ والاشمئزاز، فيبدو القلب مثلاً على صورة التفاحّة، ملوَّنًا بالألوان التي تُوافق المزاج وترتاح لها النفس، وهكذا.

وقد تبيَّن أن جودةَ الشعر تقوم على مدى خبرة الشاعر بهذا النوع من الألفاظ، والدقة في توظيفها، فيُصبح البيت أو المقطوعة أو القصيدة مشحونةً بهالة كبيرة من الإيحاءات العاطفية، التي تحصل من الإيحاءات الجزئية المُصاحبة لكل لفظ، فتمتلك قدرة كبيرة على التأثير في القارئ، والتفاعل مع قلبه ووجدانه.

وفي هذا الموضع سأتحدَّث عن الإيحاء العاطفي في الألفاظ التي تدلُّ على معانٍ تُدرك بالذهن، وليس لها صورة مُدركة بالحواس، وهي التي يُسمِّيها الصرفيون بالمصادر، مع ما يُشتَقُّ منها بطبيعة الحال من أفعال وصفات[٣٨].

فممّا يُذكَر في هذا المجال أن المعاني ليست متساوية فيما تحمله من إيحاءات عاطفية، فنحو: البُكاء والحزن والألم والشوق والشعور والحب والذِّكرى والأمل... فيها إيحاءات عاطفية تُلامس قلب القارئ ووجدانه، وإذا ما استعملها الشاعر فإنه يكون قد أغنى شعره بنفحات عاطفية، تُضاف إلى دلالات الألفاظ والعناصر الجمالية والفنية الأخرى، فيشغل قلب القارئ بلذّة الإحساس، كما يشغل ذهنه وخياله بالمعاني والصور، ومن ذلك قول أشجع السلميّ[٣٩]:

فإن بَعُدَ الهَوى وبعدتُ عنهُ
وفي بُعدِ الهوى تبدو الشُّجونُ
فأعذَرُ مَن رأيتُ على بُكاءٍ
غَريبٌ عن أَحِبّتِهِ حَزينُ

فقد أجاد الشاعر في استعمال الألفاظ ذات الإيحاء العاطفي الحزين،



التي تتناسب مع الفراق وما يصحبه من ألم الحزن وحرارة الشوق، فحشد في البيتين: البُعد والهوى والشجون والبكاء والغربة والأحبة والحزن، وكل لفظ منها يتضمَّن إيحاءات حزينة، لا تكاد تسقط في وجدان القارئ حتى تطرقَ فيه أبواب التجارب والذكريات، وتستحضرَ لقطات من المواقف والانفعالات، وتستعرضَ صورًا مما طواه الزمن وتناسَته الأيّام، وتُخرِج جمرًا ملتهبًا من تحت أكوام الرماد.

فمثل هذه الألفاظ لا يقتصر تأثيرها على ما تحمله من المعاني، وإنَّما هي كالدُّرَر اللامعة، جوهرها المعنى، وبريقها اللامع هو العاطفة.

أما نحو: العِلم والجهل، والنوم والصَّحو، والمدح والذَّم، والسؤال والجواب، والتفكير والقراءة... فهي تدلُّ على معانيها فقط، ولا تحملُ أي إيحاءات عاطفية، إلا إذا استطاع الشاعر إدخالها في منحًى تعبيري متميِّز، كما في قول ابن خفاجة[٤٠]:

كتبتُ، وقلبِي في يَديكَ أسيرُ
يُقيمُ كما شاء الهوى ويَسيرُ
وفي كلِّ حينٍ مِن هَواكَ وأدمعي
بكلِّ مكانٍ روضةٌ وغديرُ

فالكتابة في الأصل من الألفاظ التي تدلُّ على معانيها فقط، لكن الشاعر هنا استطاع ببراعته أن يُكسبَها شيئًا من الإيحاء العاطفي، حين جعلها تقترن بالحبّ، وخضوع القلب للهوى.

والروضة والغدير من أسماء الذوات، وهما من الألفاظ الشعرية، لما لهما من صور لطيفة تُثير الخيال وتجلو النفس، ولكن اكتسبا إيحاءً عاطفيًّا إضافيًّا هنا، حين جعل الشاعرُ الروضةَ مَجلى الهوى، وجعل الغدير ملتقى الدموع.

فالإيحاء العاطفي في ألفاظ المعاني، أي المصادر والصفات والأفعال، قد يرجع إلى نوع اللفظ، كما في الشرح السابق، وقد يكون له ارتباط بالوزن الصرفي والأحرف التي يتألف منها وطريقة ترتيبها، ومن أمثلة ذلك أن «اللَّوم» مثلاً من الألفاظ الشعرية ذات الإيحاء العاطفي، لأن التلفُّظ به يُثير في نفس القارئ جملةً من المشاعر والأحاسيس، مرتبطة بمواقف مرَّ بها،



وظروفٍ عاشها، كما في قول أبي فراس الحمداني[٤١]:

عَذِيري مِنَ اللائي يَلُمنَ على الهَوى
أما في الهوى، لو ذُقنَ طَعمَ الهَوى، عُذْرُ؟

أطَلنَ عليهِ اللَّومَ حتى تَركنَهُ
وساعتُه شَهرٌ، ولَيلتُه دَهرُ

ولفظ «اللَّوم» له عدد غير قليل من المرادفات، إلا أن كثيرًا منها لا يرقى إلى مستوى الألفاظ الشعرية، لاعتبارات تعود إلى جرس حروفها أو أوزانها الصرفية، وهذه الاعتبارات كانت سببًا في أن الشعراء لم يُكثِروا من استعمالها، فلم تكتسب، في رحلتها التاريخية، من الإيحاء العاطفي ما يُؤهِّلها لتكون من الألفاظ الشعرية.

فمن مرادفات اللَّوم: اللَّوماء واللَّومَى واللائمة والمَلام والملامة والبسل والثَّلب والذَّمّ والذَّمامة والعَتْب والعَذل والعَذْم والعَزْر واللَّحي، وهذه الألفاظ تعود إلى أصول ثلاثيّة مجرَّدة، والتأنيب والتَّبكيت والتَّثريب والتَّعنيف والتَّعيير والتَّفنيد والتَّقبيح والتقريع والتنديد والتوبيخ، وهذه تعود إلى أصول ثلاثية مزيدة[٤٢].

ومن الواضح أن المرادفات الأخيرة، ذات الأصول الثلاثية المزيدة، لم يستعملها فحول الشعراء إلا في الضرورة، كما في قول المتوكِّل اللَّيثيّ[٤٣]:

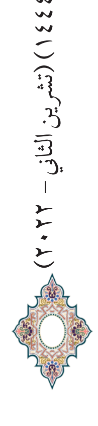
شَطَّت نَواها، وحانَت غُربةٌ قذَفٌ
وذِكرُ ما قد مَضى بالمَرءِ تَفنيدُ

وقول البحتري[٤٤]:

شُغلانِ من عَذْلٍ ومِن تَفنيدِ
ورَسِيسِ حُبٍّ طارِفٍ وتَلِيدِ

فقد استعمل الأول كلمة «تفنيد» في القافية، واستعملها الثاني لإقامة التصريع بين الشطر الأول والثاني.

ويُمكن القول بأن مرادفات اللَّوم، ذات الأصول الثلاثية المزيدة، قد استُبعدت من الألفاظ الشعرية، لاعتبارات ترجع إلى الوزن الصرفي، حيث إنها بلا شكّ أثقل من الألفاظ ذات الأصول الثلاثية المجرَّدة، ولم يشع في الاستعمال منها إلا فعل التعيير، كقول العباس بن الأحنف[٤٥]:



كتَبَتْ تُعيِّرُني بطُولِ صُدُودِكُم

واللهُ يعلَمُ كيفَ كانَ جَوابي

أما كلمة «التَّثريب» فهي في غاية الحسن، وقد وردت في قوله تعالى على لسان يوسف عليه السلام مخاطبًا إخوتَه: (قالَ لا تَثرِيبَ عَلَيكُم اليَومَ يَغفِرُ اللهُ لَكُم وهو أرحَمُ الرّاحمِينَ) [يوسف: ٦٢]، لكن ورودها في القرآن الكريم جعلها تختصُّ به، فلم تعد مستساغة في غيره من كلام البشر. ويُؤيِّد ذلك أن كبار الشعراء استعملوها في الغالب مرتبطة بسياقها القرآني، كما في قول جرير[٤٦]:

كُونوا كَيُوسُفَ لمّا جاءَ إخوتُهُ

واستَعرَفُوا قالَ ما في اليَومِ تَثريبُ

أما مرادفات اللَّوم، ذات الأصول الثلاثية المجرَّدة، فاللَّوماء واللَّومَى واللائمة لم تشع في الشعر، ولا حتى في النثر، لأن صيغها ليست مختصة بالمصادر، فالأولى (فَعلاء) والثانية (فَعلَى) مختصتان بالصفة المشبهة باسم الفاعل، ولا تجيء الصفة المشبَّهة من اللَّوم لأنه متعدٍّ، والثالثة (فاعِلة) مختصة باسم الفاعل المؤنث، فكثر استعمال اللائمة بعدّها صفة مشتقة من اللوم، أما الأولى والثانية فلم يُستعملا في باب الصفات، ولم يُستعملا في باب المصادر إلا نادرًا، كما في قول بشار بن برد[٤٧]:

دَعا لَومَ المُحِبِّ إذا تَمادَى

فما لَومُ المُحِبِّ مِنَ السَّدادِ

لَعَلَّكما على اللَّوماءِ فيها

تَحُثُّكما الطَّاعةُ بارتِيادِ

أما البسلُ والسَّلبُ والذَّمامة والعَذم والعَزرُ فليس فيها إيحاء عاطفي، وقد ندر استعمالها في النثر، فضلاً عن الشعر، فليست من الألفاظ الشعرية، وأما اللَّحي فالشائع استعمالها في الهجاء والشتائم، مجرَّدة من الإيحاء العاطفي، كما في قول الفرزدق[٤٨]:

لحى اللهُ قَومًا شارَكُوا في دمائِنا

وكُنّا لهم عَونًا على العَثَراتِ

وأما ما تبقى من مرادفات اللَّوم، وهي المَلام والمَلامة والذَّم والعَتب والعَذل، فهي ومشتقاتها كثيرة الشيوع في الشعر، وقد اكتسبت في رحلتها التاريخية هالة من الإيحاء العاطفي، عن

طريق ارتباطها بما يمرُّ به الإنسان عادة من مواقف وظروف وذكريات، فيصبح التلفُّظ بها مدعاة لتلك الذكريات والمواقف، مع استحضارٍ لِما يُرافقها من انفعال وتأثُّر، فهي إذن من الألفاظ الشعرية.

ومن الأمثلة على استعمالها عند الشعراء قول جرير(٤٩):

فلا تَعجَبا مِن سَورةِ الحُبِّ وانظُرا
أتَنفَعُ ذا الوَجدِ المَلامةُ أو تُسلي؟

فسَورة الحبّ: حِدّتُه وهيجانُه.

والوَجد: الحبّ. وتُسلي: تُزيل الهمَّ والحُزن. فهنا استعمل جرير لفظ «المَلامة» وهو من الألفاظ الشعرية، ذات الإيحاء العاطفي، لارتباطه بما يمرُّ به الإنسان من ظروف ومواقف تزرع في فؤاده الهمَّ والحزن، وغيرها من مشاعر الشوق والخيبة واللوعة، فيأتي اللَّوم ليزيد ما يُكابده الإنسان من تلك الظروف والمواقف. وبذلك تصبح الكلمة جزءًا من حياة الإنسان، وعالمه الداخليّ، ولحنًا غامضًا يستدعي المواقف، ويستحضر الذكريات.

ومثلها قول العباس بن الأحنف في العَتْب(٥٠):

عَتَبتِ، ولا أستطيعُ العِتابا
وحَسبي بِطُولِ سُكُوتٍ عَذابا
أزُورُ، ولا بُدَّ لي أن أزُورَ،
إذا كُنتُ لا أستطيعُ اجتِنابا

فالعَتْب أيضًا من الألفاظ الشعرية، ذات الإيحاء العاطفي، لارتباطه بأحاسيس النفس والوجدان، التي نشأت عن التفاعل مع الذكريات والمواقف والظروف.

ولعل لفظ «العَذل» وما يُشتقُّ منه من أكثر الألفاظ تأثيرًا في النفس، لأنه ارتبط بما يصبُّ على الإنسان من اللَّوم على الحبّ، والوقوف في طريق المُحبِّين، ولذلك كثر حديث الشعراء عن العَذول، وعبَّروا عن ضيقهم به وبنصائحه وبسلوكه وسعيه المستمرّ لحرمانهم من لذة الحياة ومن الحب، قال جميل بثينة(٥١):

يا عاذِلَيَّ مِنَ المَلامِ دَعاني
إنَّ البَلِيّةَ فوقَ ما تَصِفانِ





زَعَمَت بُثَينةُ أنَّ فُرقَتَنا غَدًا

لا مَرحَبًا بِغَدٍ فقد أبكانِي

أما لفظ «الذَّمّ» فقد شاع بين الشعراء، واكتسب إيحاءَه العاطفي من ارتباطه عادةً بالخَيبة، والحظِّ العاثر، والشكوى من الناس والزمان، على نحو قول البحتري(٥٢):

يا نازِحًا قد نأى عنِ الوَطَنِ

أوحَشتَ طَرفِي مِن وجهِكَ الحَسَنِ

أذُمُّ فيكَ الهَوى وأحمَدُهُ

فيكَ مزَجتُ السُّرورَ بالحَزَنِ

وتجدر الإشارة إلى ما ظهر سابقًا لدى الحديث عن الألفاظ الشعرية، من أسماء الذوات، إذ تبيَّن أن الإيحاء العاطفي فيها يرتبط عادة بالتَّخييل، فتكون للألفاظ صُوَرٌ حسنة يستعرضها الذهن، ويتفاعل معها الوجدان، أي إن الإيحاء العاطفي في اللفظ يُخرجه من صورته التي هو عليها إلى صورة مجرَّدة، لا تُشبِه الصورة الحقيقية إلا في الشكل، وهذه الصورة المجرَّدة يرسمها الإيحاء العاطفي بألوان محبَّبة إلى النَّفس، خالية من كلِّ ما يُثير النُّفور أو الاشمئزاز، كصورة القلب مثلاً التي نتخيَّلها وهي مُكلَّلة بمشاعر الحب على صورة تُفاحة زاهية الألوان، أو حجر من الياقوت.

وهنا لا بدَّ من التنويه إلى أن الصورة المجرَّدة المُتخيَّلة تختلف مادتها وألوانها بين شخص وآخر، بحسب الفوارق في العاطفة والشخصية والثقافة والتجارب، كما تختلف أيضًا في ذهن الشخص نفسه، بين حين وآخر، بحسب الحالة النفسية وتطوُّر الشخصية، والمهمُّ أن الصُّوَر المتخيَّلة للشيء، الذي يدلُّ عليه اللفظ الشعري، تكون حسنةً من حيث الشكل والألوان والمادة، ولا تخلو ألوانها من رموز للحالة النفسية والوجدانية.

ولكن إذا كانت ألفاظ المعاني تدلُّ على حدثٍ يُدرَك بالذهن، وليس لها صورة مُدرَكة بالحواس، فهل ثمة علاقةٌ بينها وبين التَّخييل؟ وهل يكون الإيحاء العاطفي فيها مصحوبًا بنوع من الصُّوَر التي يُمكن أن تتوارد على الذهن عند التلفُّظ بها؟

من الثابت عند علماء اللغة،



لا سيَّما الصَّرفيّون، أن المعاني تُدرَك بالذِّهن، وليس لها صَوَر تُدرَك بالحواس، فالتلفُّظ مثلاً بالحب والمروءة والشجاعة والقِتال وغيرها لا يُرافقها، من حيث الظاهر، صُوَرٌ متخيَّلة، لأن ما لا يُدرك بالحواس لا تستقرُّ له صورةٌ في الذهن، وهذه حقيقة ثابتة قرَّرها العلماء، وصَدَّقها الواقع اللغوي.

ولكن ممّا لا شكَّ فيه أن المعنى لا يُفهم إلا بمجموعة من الأمور التي تتعلَّق به، والتي يستدعيها التلفُّظ به، فالضَّرب مثلاً يقتضي التلفُّظ به فاعلاً يُحدِثُه، ومفعولاً به يقع عليه، وأداةً ومكانًا وزمانًا وغير ذلك من المتعلَّقات التي أسهب النحاة في الحديث عنها(٥٣).

ومع أن الضَّرب ليس له صورة مُدركة بالحواس أو مُتخيَّلة بالذهن، إلا أن التلفُّظَ به لا يمرُّ عاريًا من الخيال، بل يُصاحبه صور مختلفة، يتخيَّلها القارئ، لفاعل الضرب ومفعوله وأداته ومكانه وزمانه وآثاره... ولكن بما أن هذه الصور التي يستدعيها المعنى تتعلَّق بمُسمَّيات عامة غير محدَّدة فإن الصُّوَر المتخيَّلة تكون مبهمة ومتغيِّرة وسريعة التشكُّل والاختفاء والانتقال، وفيها متَّسع لتخيُّل صُوَر من التجارب والظروف التي عاشها القارئ، وفُسحة لاستحضار المواقف والذكريات.

فعند التلفُّظ بالحبِّ مثلاً تتوارد على الذهن صور لمُسمَّيات كثيرة ترتبط به، كصورة مُحبّ وصورة محبوب وصورة مكان جميل يليق بالحبّ... وأحيانًا تتوجَّه التصوُّرات نحو أشخاص معروفين، وأشياء محدَّدة.

وبذلك يمكن القول بأنه إذا كان لفظ القلب مثلاً يستدعي في الذهن صورتَه المُدرَكة بالحواس، مع ما قد يطرأ عليها من الألوان المحبَّبة، فإن لفظ الحبِّ يستحضر في الذهن لوحة تامّة من الصور والمشاهد والذكريات، التي يؤثِّر استحضارها في إثارة المشاعر، واستجاشة الأحاسيس.

ومن أمثلة ذلك قول أبي تمام(٥٤):

فلَو تَرى عَبرتي، والشَّوقُ يَسفَحُها،
لما التفتَّ إلى شيءٍ من المَطَرِ



فلفظ الشوق يستحضر في الأصل صورًا في الذهن لفاعله ومفعوله، مع بعض المواقف والذكريات والأشجان التي يمرُّ بها عادة كلُّ إنسان، يُضاف إلى ذلك أنه هنا اكتسبَ صورة الإنسان بفضل الاستعارة في قوله «يَسفحها».

ومن هنا يتَّضح أن الألفاظ الشعرية ترتبط بالخيال، سواء كانت من أسماء الذوات أم من ألفاظ المعاني، فهي بنوعيها تمتلك الإيحاء العاطفي، والموقع الحسن في التخييل.

*****

ممّا سبق يظهر أن ألفاظ المعاني، أي المصادر والصفات والأفعال، ينطبق عليها ما ينطبق على أسماء الذوات التي تُدرَك بالحواس، من حيث علاقتها بالإيحاء العاطفي، الذي يُؤهِّلها لتكون من الألفاظ الشعرية، وقد توضَّح أن الإيحاء العاطفي في ألفاظ المعاني يرجع إلى نوع اللفظ، أو وزنه الصرفي، أو طبيعة الأحرف التي يتألَّف منها، وأن ذلك الإيحاء يكون مصحوبًا بالخيال، ويكتسبه اللفظ في رحلته التاريخية، مما يختزنه بين أحرفه من تجارب الناس ومواقفهم وظروف حياتهم.

الخاتمة والنتائج:

تحدَّثتُ في المبحث الأول عن مفهوم الألفاظ الشعرية، وجهود النقاد والبلاغيِّين في الحديث عنها، ثم تناولت في المبحث الثاني أسماء الذوات ورتبتها في الألفاظ الشعرية، وعرضتُ في المبحث الثالث ألفاظ المعاني ومدى انتسابها إلى لغة الشعر.

وانتهى البحث إلى النتائج التالية:

١- الإيحاء العاطفي في الألفاظ يتمثَّل في هالة من الأحاسيس والمشاعر، يكتسبها اللفظُ في رحلته التاريخية والوجدانية، من ارتباطه الوثيق بالتجارب والظروف والمواقف والذكريات الذي يمرُّ بها كلُّ إنسان، بحيث يستدعي التلفُّظ به ما تختزنه النفس والوجدان من مشاعر تجاه المحطات الهامة في مسيرة الحياة.

٢- الألفاظ الشعرية اصطلاح اعتُمِد في هذا البحث، للدلالة على نوع من الكلمات المستعملة في الشعر، تتميَّز



عن غيرها بما فيها من إيحاءات عاطفية وتخييلية، يسعى البحث إلى توجيه الشعراء وكُتّاب النثر الفني إلى اعتمادها في كتاباتهم وإنتاجهم.

٣- مفهوم الألفاظ الشعرية وإيحاءاتها العاطفية لم يُدرَس سابقًا، وجهود القدماء والمحدثين فيه لا تتعدَّى الإشارات العابرة، في ثنايا المصنفات النقدية والبلاغية.

٤- الاطلاع على النماذج الشعرية العالية، وما في كتب المختارات، يُوحي بأن كبار الشعراء وقُدامى النقاد كانوا يُدركون ما تتميَّز به بعضُ الألفاظ من الإيحاء العاطفي وحُسن التخييل، لكنَّهم كانوا يُعوِّلون في الغالب على الذوق اللغوي والأدبي، الذي يُؤسَّس ويُصقل عن طريق رواية الشعر وملازمة فحوله وقراءة إنتاجهم، ولذلك لم يلتفتوا في دراساتهم النقدية إلى التفصيل ووضع المعايير والأسس، وإنَّما اكتفوا بوضع المختارات، والتوجيه إلى احتذاء النماذج العالية.

٥- الألفاظ الشعرية، ذات الإيحاء العاطفي، منها ما يكون من أسماء الذوات، التي تدلُّ على مُسمَّيات تُدرَك بالحواسِّ غالبًا، ومنها ما يكون من ألفاظ المعاني، أي المصادر وما يرتبط بها من الصفات والأفعال.

٦- الغرض من البحث توجيه الأدباء والشعراء إلى إدراك القيم الدلالية والإيحائية والجمالية للألفاظ، وتوظيف ذلك في إنتاجهم الأدبي عامةً، بغية الوصول إلى أدب متميِّز، يُحاكي المستوى الأدبي الذي وصل إليه كبار الشعراء والأدباء.

٧- يُمكن أن يُصنَّف هذا البحث ضمن ما يُسمَّى بالفرضيات والقضايا، التي تحتاج إلى متابعة ودراسة من الباحثين، والمأمول أن يفتح بابًا جديدًا لدراسات لغوية نقدية تتناول خصائص الألفاظ في التراث الشعري.



الهوامش:

١- باحث في مجمع اللغة العربية بدمشق.

٢- يُنظر في ذلك مثلاً: عيار الشعر، لابن طباطبا (ت ٣٢٢هـ)، تحقيق: عبد العزيز بن ناصر المانع، ط١، مكتبة الخانجي، القاهرة، ص١٠.

٣- العمدة في محاسن الشعر وآدابه، لابن رشيق القيرواني (ت ٤٦٣هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط٥، دار الجيل، بيروت ١٩٨١، ١: ١٩٧.

٤- يُنظر: عنوان المرقّصات والمطربات، لابن سعيد المغربي (ت ٦٨٥هـ)، القاهرة ١٢٨٦هـ، ص٣٤- ٣٥.

٥- يُنظر شرح ديوان الحماسة لأبي تمام، للمرزوقي (ت ٤٢١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت ١: ٢١١.

٦- شرح ديوان المتنبي، لعبد الرحمن البرقوقي، مؤسسة هنداوي، القاهرة ٢٠١٤، ص ٣٩٣.

٧- المثل السائر، لابن الأثير (ت ٦٣٧هـ)، تحقيق: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار نهضة مصر، القاهرة، ١: ١٦٥.

٨- يُنظر في مفهوم النقد التأثري: مناهج النقد الأدبي، للدكتور عبد الله خضر حمد، دار الفجر ٢٠١٧، ص٦٨.

٩- يُنظر في فصاحة الألفاظ كتاب: سرّ الفصاحة، لابن سنان الخفاجي (ت ٤٦٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٢، ص٦٤.

١٠- يُنظر في آراء النقاد القدامى في مسألة اللفظ والمعنى: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ١: ١٢٤.

١١- أراد بالشاة: المرأة. ومعنى البيت أنه استغلَّ غفلةَ الرجل عن امرأته، فرماها بسهم الحبّ، فأصاب به قلبها وطحالها، ووَقَعَت في حبِّه. يُنظر: ديوان الأعشى، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٩، ص٢٧.

١٢- الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، للمرزباني (ت ٣٨٤هـ)، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ص٧١- ٧٢.

١٣- يُنظر في تعريف أسماء الذوات

ومفهومها كتابي: توارد المعاني الصرفية على أبنية الأسماء مع دراسة تطبيقية على مقامات الحريري، ط١، دار المنهاج القويم، دمشق ٢٠٢٠، ص٩٣.

١٤- ديوانه، تحقيق: الدكتور خالد عبد الرؤوف الجبر، دار المناهج، عمان ٢٠٠٣، ص١٠٦.

١٥- ديوانه، بتحقيق: عاتكة الخزرجي، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٥٤، ص ٨٧.

١٦- ديوانه، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، مكتبة مصر، دون تاريخ، ص ١٠٨.

١٧- ديوانه، جمع وتحقيق: سامي الدهان، بيروت ١٩٤٤، ص٢١٦.

١٨- ديوانه، تقديم وشرح: كرم البستاني، ط١، دار صادر، بيروت ١٩٩٦، ص ٢٣٦.

١٩- ديوانه، بعناية راجي الأسمر، ط٢، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٩٤، ٢: ٤٤٨.

٢٠- ديوانه، تحقيق: حسن كامل الصيرفي، ط٣، دار المعارف، القاهرة، ص ٨٣٠.

٢١- يُنظر: شرح الكافية الشافية لابن مالك (ت ٦٧٢هـ)، تحقيق: عبد المنعم أحمد هريدي، ط١، مكة المكرمة، ٤: ١٨١٠- ١٨١١.

٢٢- ديوانه ص ١٦٩.

٢٣- ديوانه ص ١٣١٠.

٢٤- ديوانه ص ١٢٩٢.

٢٥- ديوانه ص ٧٢٦.

٢٦- ديوانه، دار بيروت ١٩٨٢، ص ٥٧.

٢٧- ديوانه، تحقيق: مختار الأحمدي نويوات ونسيب نشاوي، ط١، مجمع اللغة العربية بدمشق ٢٠٠٧، ص ٢٧٠.

٢٨- ديوان مجنون ليلى ص ٥٢، وديوان العباس بن الأحنف ص ٢٧.

٢٩- ديوانه، بعناية: حمدو طماس، ط١، دار المعرفة، بيروت ٢٠٠٤، ص١٣٠.

٣٠- ديوانه، دار صادر، بيروت، ص ٣٠٨.

٣١- ديوانه ص ١١٧٦.

٣٢- ديوانه، تحقيق: عمر الطباع، دار القلم، بيروت، ص ١٩٧.



٣٣- ديوانه ص ٨٤.

٣٤- يُنظر: لسان العرب (جنح).

٣٥- ديوانه ص ٦٦.

٣٦- ديوانه ص ١٥٧.

٣٧- جناس الاشتقاق هو: أحد أنواع المحسنات البديعية الملحقة بالجناس، يكون بين لفظين يتشابهان في الأحرف الأصلية، كما في قوله تعالى: (وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ) [النمل: ٤٤]، وقوله تعالى: (تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ) [النور: ٣٧]، وقوله تعالى: (فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتُ نَعِيمٍ) [الواقعة: ٨٩]. يُنظر: كتاب الصناعتين، لأبي هلال العسكري (ت ٣٩٥هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت ١٤١٩هـ، ص ٣٢٢- ٣٢٣، وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانوي (ت بعد ١١٥٨هـ)، تحقيق: الدكتور علي دحروج، ط١، مكتبة لبنان (ناشرون)، بيروت ١٩٩٦، ١: ٢١٠.

٣٨- يُنظر في تعريف المصادر ومفهومها: شرح الرضي لكافية ابن الحاجب، للرضي الأستراباذي (ت ٦٨٦هـ)، تحقيق: الدكتور يحيى المصري، ط١، جامعة الإمام محمد بن سعود ١٩٩٦، القسم ٢، المجلد٢، ص ٧٠٣.

٣٩- يُنظر: معجم البلدان، لياقوت الحموي (ت ٦٢٦هـ)، ط٢، دار صادر، بيروت ١٩٩٥، ٢: ٢٢٠.

٤٠- ديوانه ص ١١٦.

٤١- ديوانه ص ١٨٥.

٤٢- يُنظر: جواهر الألفاظ، لقدامة بن جعفر، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، ص ٣٠.

٤٣- ديوانه، جمع وتحقيق: الدكتور يحيى الجبوري، مكتبة الأندلس، بغداد، ص ٢٠٨.

٤٤- ديوانه ص ٦٩٧.

٤٥- ديوانه ص ٤٢.

٤٦- ديوانه (بشرح ابن حبيب)، تحقيق: د. نعمان محمد أمين طه، ط٣، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٦، ص٣٤٧.

٤٧- ديوانه، تحقيق: الطاهر بن عاشور، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٠، ٣: ٢٨.

٤٨- شرح ديوان الفرزدق، ضبط معانيه وشروحه وأكملها: إيليا الحاوي، ط١، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٨٣، ١: ١٩٤.

٤٩- ديوانه ص٩٤٨.

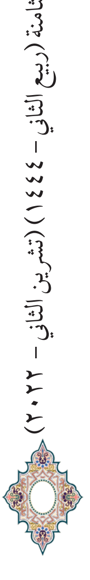
٥٠- ديوانه ص ٣٠.

٥١- ديوانه ص ١١٠.

٥٢- ديوانه ص ٢٣٥٤.

٥٣- يُنظر: الرضي: شرح الكافية، القسم٢، ص ٧٠٦، وكتابي: قضايا اللزوم والتعدي في النحو والصرف والدلالة ص٩٢.

٥٤- ديوانه ٢: ٢٦٦.





المصادر والمراجع:

١- توارد المعاني الصرفية على أبنية الأسماء مع دراسة تطبيقية على مقامات الحريري، للدكتور محمود الحسن، ط١، دار المنهاج القويم، دمشق ٢٠٢٠.

٢- جواهر الألفاظ، لقدامة بن جعفر، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣- ديوان الأعشى، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٩.

٤- ديوان أبي فراس الحمداني، جمع وتحقيق: سامي الدهان، بيروت ١٩٤٤.

٥- ديوان البحتري، تحقيق: حسن كامل الصيرفي، ط٣، دار المعارف، القاهرة.

٦- ديوان بشار بن برد، تحقيق: الطاهر بن عاشور، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٠.

٧- ديوان جرير (بشرح ابن حبيب)، تحقيق: د. نعمان محمد أمين طه، ط٣، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٦.

٨- ديوان جميل بثينة، دار بيروت ١٩٨٢.

٩- ديوان ابن خفاجة، تحقيق: عمر الطباع، دار القلم، بيروت.

١٠- ديوان السري الرفاء، تقديم وشرح: كرم البستاني، ط١، دار صادر بيروت ١٩٩٦.

١١- ديوان ابن سنان الخفاجي، تحقيق: مختار الأحمدي نويوات ونسيب نشاوي، ط١، مجمع اللغة العربية بدمشق ٢٠٠٧.

١٢- ديوان العباس بن الأحنف، شرح وتحقيق: عاتكة الخزرجي، عاتكة الخزرجي، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٥٤.

١٣- ديوان عنترة بن شداد، بعناية: حمدو طماس، ط١، دار المعرفة، بيروت ٢٠٠٤.

١٤- ديوان مجنون ليلى، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، مكتبة مصر، دون تاريخ.

١٥- ديوان ابن المعتز، دار صادر، بيروت.

١٦- سرّ الفصاحة، لابن سنان الخفاجي (ت ٤٦٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٢.

١٧- شرح ديوان أبي تمام، للخطيب



التبريزي، بعناية راجي الأسمر، ط٢، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٩٤.

١٨- شرح ديوان الحماسة لأبي تمام، للمرزوقي (ت ٤٢١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٩- شرح ديوان الفرزدق، ضبط معانيه وشروحه وأكملها: إيليا الحاوي، ط١، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٨٣.

٢٠- شرح ديوان المتنبي، لعبد الرحمن البرقوقي، مؤسسة هنداوي، القاهرة ٢٠١٤.

٢١- شرح الرضي لكافية ابن الحاجب، للرضي الأستراباذي (ت ٦٨٦هـ)، تحقيق: الدكتور يحيى المصري، ط١، جامعة الإمام محمد بن سعود ١٩٩٦.

٢٢- شعر المتوكل الليثي، جمع وتحقيق: الدكتور يحيى الجبوري، مكتبة الأندلس، بغداد.

٢٣- شرح الكافية الشافية، لابن مالك (ت ٦٧٢هـ)، تحقيق: عبد المنعم أحمد هريدي، ط١، مكة المكرمة.

٢٤- الصِّمة بن عبد الله القشيري: حياته وشعره، تحقيق: الدكتور خالد عبد الرؤوف الجبر، دار المناهج، عمان ٢٠٠٣.

٢٥- كتاب الصناعتين، لأبي هلال العسكري (ت ٣٩٥هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت ١٤١٩هـ.

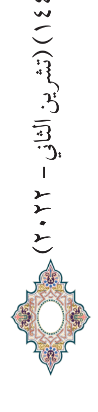
٢٦- العمدة في محاسن الشعر وآدابه، لابن رشيق القيرواني (ت ٤٦٣هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط٥، دار الجيل، بيروت ١٩٨١.

٢٧- عنوان المرقِّصات والمطربات، لابن سعيد المغربي (ت ٦٨٥هـ)، القاهرة ١٢٨٦هـ.

٢٨- عيار الشعر، لابن طباطبا (ت ٣٢٢هـ)، تحقيق: عبد العزيز بن ناصر المانع، ط١، مكتبة الخانجي، القاهرة.

٢٩- كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، للتهانوي (ت بعد ١١٥٨هـ)، تحقيق: الدكتور علي دحروج، ط١، مكتبة لبنان (ناشرون)، بيروت ١٩٩٦.

٣٠- المثل السائر، لابن الأثير (ت ٦٣٧هـ)، تحقيق: أحمد الحوفي وبدوي

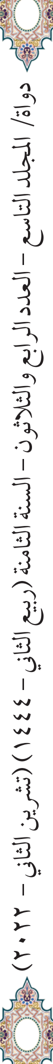


طبانة، دار نهضة مصر، القاهرة.

٣١- معجم البلدان، لياقوت الحموي (ت ٦٢٦هـ)، ط٢، دار صادر، بيروت ١٩٩٥.

٣٢- مناهج النقد الأدبي، للدكتور عبد الله خضر حمد، دار الفجر ٢٠١٧.

٣٣- الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، للمرزباني (ت ٣٨٤هـ)، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت.





الجهود الادبية والنقدية
في كتاب (حياة الحيوان الكبرى) للدميري ت(٨٠٨هـ)

م.دبشار لطيف جواد
جامعة اهل البيت

م.د جعفر علي عاشور

The Literary and Critical Efforts in Al-Dimiri's (The great life of the Animal) (d.808H)

Lect. Dr. Bashar Latif Jawad
Ahl al-Bayt University

Lect. Dr. Jafar Ali Ashour





ملخص البحث

إنَّ جهود علماء العرب في الكشف عن التراث العربي القديم كان في غاية الاهمية بالنسبة لهم،فالتراث ليس شعراً او نثراً كما يتراءى لبعض المهتمين بل انه إرث تأريخي وحضاري متعدد الاتجاهات متلون الضروب، يجاوز الادب إلى العلم والفن والفلسفة والاخلاق والفقه والتاريخ واللغة وكل ما يمكن أن يكون وجهاً من وجوه الحركة الاجتماعية والفكرية القديمة،وعلى هذا الاساس تبلورت وجهة نظر الدميري في اظهار الموروث العربي بجوانبه الفكرية والثقافية والعلمية والتاريخية على الرغم من ان كتاب حياة الحيوان الكبرى قد تبنى دراسة اصناف الحيوانات بالدرجة الاساس،وعليه تبنت الدراسة رصد أهم الجهود الادبية والنقدية في هذا الكتاب متبعين فيه الموضوعية فضلاً عن المنهج التحليلي،محاولين من ذلك رصد العلاقة القائمة بين ماورد من نصوص شعرية ونثرية وبين ما ورد من موضوعات تاريخية ودينية وفقهية وعلمية مُعتمدين في ذلك على بعض المصادر والمراجع بما اسهم في إِيراد القصد والله الموفق.

Abstract

The efforts of Arab scholars in revealing the ancient Arab heritage were of the utmost importance to them. This is because the heritage is not poetry or prose as it seems to some interested people; rather it is a multi-directional historical and cultural heritage of various kinds, which goes beyond literature to science, art, philosophy, ethics, jurisprudence, history, language and everything that can an aspect of the ancient social and intellectual movement. On this basis, Al-Damiri's view was crystallized in showing the Arab heritage in its intellectual, cultural, scientific and historical aspects despite the fact that the book 'The great Life of the Animal' has mainly adopted the study of animal species. Accordingly, the study adopted the monitoring of the most important literary and critical efforts in this book, following the objectivity as well as the analytical method, trying to monitor the relationship between the poetic and prose texts that were mentioned and the historical, religious, jurisprudential, and scientific topics, relying on some significant sources and references.



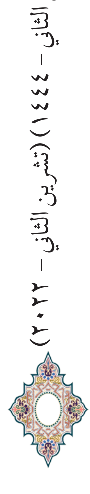
التمهيد

١- التعريف بالمُؤلَف

حياة الحيوان الكبرى، هو كتاب موسوعي مُتعدد الجوانب تبنى فيه صاحبه تفاصيل تاريخية لمجموعة واسعة من احداث الحياة السياسية والادارية والاقتصادية للمجتمع العربي منذ اقدم العصور التاريخية وحتى الفترات المتأخرة بعد سقوط الدولة العباسية عام٦٥٦ هجرية مُعتمداً في ذلك عدداً من الكتب الادبية والتاريخية والفقهية والطبية، كما تبنى ذكر أنواع الحيوانات وصفاتها وطباعها وطريقة حياتها وعاداتها وتقاليدها، اذ قام منهج الدميري على تقسيم كتابه على ثمانية وعشرين باباً تناول في كل باب منها مجموعة من اسماء الحيوانات وفق اسلوب قائم على دراسة متعددة الجوانب سار في جميعها على الطريقة الهجائية إعتماداً على الحرف الاول من اسم الحيوان تخللت ذلك مجموعة من الابيات الشعرية والنصوص النثرية الادبية كالحكم والامثال والحكايات فضلاً عن الاخبار الدينية والتاريخية، ما اضاف روح التنوع في الكتاب وبُعد القارئ عن السأم والملل وهو يُطالع هذا الكتاب الموسوعي الكبير المتنوع.

٢- التعريف بالمُؤلِف

هو أبو البقاء كمال الدين محمد بن موسى بن عيسى بن علي الدميري، من اهل دميرة بمصروُلِد ونشأ بالقاهرة وتكّسّب بالخياطة ثم أقبل على العلم في سن مبكرة[(١)]، تفقه على يد الشيخ علي الحراوي ودرّس في عدة أماكن[(٢)]، وكان من فقهاء الشافعية وذا حظ من العبادة، وقد ذُكرت عنه كرامات كان يُخفيها وربما أظهرها وأحالها على غيره[(٣)]، وقد نظّم في الفقه ارجوزة طويلة، وصنّف(شرح المنهاج) في اربعة مجلدات، له كتاب(حياة الحيوان) كُبرى وصُغرى ووسطى أبان فيها عن طول باعه وكثرة اطلاعه، وشرّع في(شرح ابن ماجة)فكتب مسوّدة وبيّض بعضه[(٤)]، ودرّس بمكة المُشرفة وتزوج بها ورُزق فيها ألاولاد، وتوفي بالقاهرة في ثالث جمادي الأولى سنة ٨٠٨هجرية[(٥)]



المبحث الاول/ الاختيارات الشعرية واسسها

الشعر ديوان العرب وهو سجل مآثرهم وأمجادهم، من ذلك عمد أغلب المؤلفين الى اختيار بعض الاشعار في كتبهم، حتى وإن كانت تلك الكتب غير أدبية، مثل الكتاب الذي بين ايدينا (حياة الحيوان الكبرى)، فعلى الرغم من كون الكتاب كتابا علميا يبحث فيه مؤلفه عن ذكر أنواع الحيوانات وأجناسها ومسمياتها وطرائق عيشها إلا أنه ضمّن كتابه بعض الابيات والمقطوعات الشعرية في ثنايا تلك المادة الموسوعية الكبيرة، وسنُحاول في هذا المبحث رصد ما ورد له من إختيارات شعرية واسس تلك الاختيارات عبر دراسة:

أولاً: الاختيار الزمني

عند تصفحنا للكتاب (موضع الدراسة) يتبين للدارس تنوع واضح في اختيارات المؤلف، فالشعراء ليسوا من جيلٍ واحد ولا من طبقة واحدة، إذ توزعوا على عصور متعددة امتدت من العصر الجاهلي وحتى اواخر العصر العباسي، فمن العصر الجاهلي وجدنا اختيارات عدة لشعراء العصر الجاهلي وفحوله من امثال النابغة وامرئ القيس والاعشى [٦] منها ما كان إعجاباً واستحسانا[٧] ومنها ما كان غير ذلك من الشواهدِ والاختيارات، و ممّا ورد له في ذلك قول لعنترة بن شداد في محل الحديث عن الغراب الابقع:[٨]

ظعن الذين فراقهم أتوقع
وجرى ببينتهم الغراب الأبقع

لقد حرص الشاعرلإن يأتي بصورة واضحة من واقعه الذي عاش فيه راسماً وبكل دقة مشاعرالحزن نتيجة سفر الاحبة ورحيلهم جاهداً في استخدام ثروته اللغوية التي بدت مطبوعة غير مُتكلف فيها مؤكداً تلك المعاني عبر استعماله للفعل (ظعن) وما يحمله من دلالة فضلاً عن الفعل (جرى) وما فيه من معنى الانتقال من مكان الى اخر فنتج عن هذين الفعلين وجود الغراب الابقع، ولعلّ للون ودلالته أثر كبير في نفس الشاعر، فالأسود ما هو الا



تمثيل لِمَا يكنه من حزن، فضلاً عمّا هو موروث عند العرب من دلالة وما يُثيره في متلقيه من كآبة بينما الابيض هو تعبيرٌ عن كل ما هو خير تجاه المحبوبة.[٩]

أما عن شعراء عصر صدر الاسلام، فقد تمثّل الدميري لأشهر شعراء ذلك العصرمن امثال حسان بن ثابت والحطيئة وكعب بن زهير[١٠]، كما استحسن كلام بعض منهم لِمَا فيه من جودة وصورة فنية[١١] وممّا ورد في ذلك قوله:[١٢] (وممّا يُستحسن ويُستجاد من كلام كعب رضي الله عنه قوله):

لوكنت أعجب من شيء لأعجبني
سعي الفتى وهو مخبوء له القدر
يسعى الفتى لأمور ليس يدركها
فالنفس واحدة والهم منتشر
والمرء ما عاش ممدود له امل
لا تنتهي العين حتى ينتهي الاثر

فالمعنى جديرٌ بأن يثير اعجاب الكاتب لِمَا فيه من حكمة اسلامية وزهد وتصريح بالقضاء والقدر، فما كل ما يتمناه المرء يدركه فضلاً عن الحلية الفنية البلاغية التي ظهر بها بما ورد من طباق الايجاب(النفس والهم) (واحدة ومنتشر) وهو ما لم يختلف فيه الضدان ايجاباً وسلبا[١٣] كما أورد قوله (لا تنتهي وتنتهي) كنوع من انواع المجاز اللغوي، فالكلمتان استعملتا في غير ما وضعتا له وذلك لوجود علاقة مع قرينة حالت دون إيراد المعنى الحقيقي، ولعلّ المخاطب مُنكر للحكم جاحدٌ له وبالتالي لم يكن للشاعر إلا أن يضمن وصول الفكرة بما ورد من وسائل تقوية الخطاب والتوكيد ممّا يدفع انكار المخاطب داعياً إياه الى التسليم.

واستشهد الدميري بعدة نصوص لشعراء عصر بني أُمية مُبدياً تفضيل بعضها، ولعلّ ما قاله الفرزدق بحق الامام السجاد(عليه السلام) من اهم ما أثار اهتمام الدميري إعجاباً واستحساناً ممّا يعكس روحاً مُحبة لرواية ما يخص تُراث أهل بيت رسول الله(صلى الله عليه واله)، قال الفرزدق بحقهم:[١٤]

من معشرٍ حبهم دين وبغضهم
كفر وقربهم منجى ومعتصمٌ

مقدمٌ بعد ذكر الله ذكرهم

في كل بدء ومختوم به الكلم

إذ لجأ الشاعر الى المقابلة ليُطابق بين الحب والبغض والبُعد والقرب والدين والكفر والبدء والختام، فالمقابلة في النص ما هي إلا اسلوب قد أُقيم على تعداد الصفات ممّا اتاح ذلك للفرزدق التصريح عما في نفسه والتذكير بما خصّ الله به أهل بيت الرسول (صلى الله عليه واله) من فضائل وصفات.

ولم يغفل الدميري عن شعر الطبيعة وعن أن يأتي بشواهد لشعراء اندلسيين مُستحسناً شعر بعضهم ومنهم ابو بكر بن القوطية في محل وصفه للورد والسوسن:[١٥]

قم فاسقينيها على الورد الذي نعما

وباكر السوسن الغض الذي نجما

كأنهاارتضعا خلفا سمائهما

فارتضعت لبنا هذا وذاك دما

جسمان قد كفر الكافور ذاك وقد

عق العقيق احمرارا ذا وما ظلما

ففي النص باكر الشاعر في شرب الخمرة تحت أفياء الطبيعة وبين أزهار الورد والسوسن الجميلة مُشخصاً إياهما جاعلاً منهما طفلين يرتضعان فضلاً عن الوصف الحسي المباشر للورد جامعاً عبر التشبيه والتشخيص بين الصور البصرية والشمية والحركية مصوراً ماهو معنوي في صورة مادية جميلة، وقد اكتسبت المُحاكاة معناها الحقيقي حينما تم المزج بين ما هو حسي وذهني لتكوّن(تشكيلا جماليا للواقع مرتبطا بالاحساس ورؤيته الجمالية الخاصة)[١٦]، اما بخصوص توظيف الشاعرللونين الاحمر والابيض فقد جاء بألفاظ تدل عليهما، إذ تمثّل الاحمر بقوله(الورد - دما - العقيق)، بينما تمثّل الابيض ب(السوسن- لبنا- كافور)فضلا عمّا ورد من موسيقى جناسية بين(وارتضعا فأرضعت- كفر وكافور-عق والعقيق) ممّا أسهم في إيراد الصورة الشعرية من حيث التوافق مع المعاني والدلالات التي جاء بها النص. واستشهد الدميري بشواهد كثيرة من أشعار العصر العباسي، وهذا شيء بديهي (فالعصر العباسي درة من درر التاريخ ومفخرة من مفاخر تاريخ



الحضارة الاسلامية كلها واتساعها وامتزاج العرب بغيرهم من الشعوب والامم وكثرة التدوين ونشطت حركة الترجمة)[١٧]وما شكّله ذلك الانفتاح من علوم ومعرفة بطبائع بعض الحيوانات وسلوكياتها ممّا شكّل مادة ثرية لصاحب الكتاب، ومن الشواهد ما ورد لأبي نواس في نصٍ وصف فيه صورة الكلاب والصيد مازجاً بين العاطفة الانسانية والحدث بقوله:[١٨]

اتعبت كلبا أهله في كده

قد سعدت جدودهم بجده

فكل خير عندهم من عنده

وكل رفد نالهم من رفده

يظل مولاه له كعبده

يبيت أدنى صاحب من فهده

فالجملة الفعلية (أتعبت) هي نقطة الانطلاق التي افتتح بها الشاعر طريدته ممعناً النظر الى الكلب وبتركيز يحقق هدف النعت محاولاً الكشف عن بعض صفاته المعنوية والجسدية، فقد يكون الكلب(الصائد المنعوت)مكوناً اساسياً من مكونات أهله المالكين له، وقد كان المعنى واضحاً حينما أسبغ عليه الشاعر بعض الصفات الانسانية إلا أن الصورة الشعرية قد أثارت الإنتباه للمعنى أكثر، فالصورة تحتوي المعنى وتدل عليه فتُحدِثُ فيه تأثيراً مُتميزاً[١٩]

وهذا ما حصل بالفعل حينما جعل من الكلب رفيقاً مدللاً وصديقاً، ولعلّ إجادة الشاعر واضحة حينما شبّه الصاحب بالعبد كردٍ للوفاء وجعل من الكلب سيداً يستحق الخدمة بما أنجز وكسب.

ولم تقتصر اختيارات الكاتب على شعراء القرن الثاني الهجري وإنما كان له اختيارات لنصوص كثيرة من شعر القرنين الثالث والرابع الهجريين وممّا ورد عنه ما روي لابن العلاف في رثاء الهر:[٢٠]

ألم تخف وثبة الزمان كما

وثبت في البرج وثبة الأسد

عاقبة الظلم لاتنام وإن

تأخرت مدة من المد

أردت أن تأكل الفراخ ولا

يأكلك الدهر أكل مضطهد

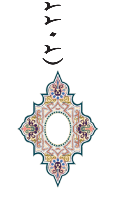


فالتحول الذي احدثه الزمن هو تحول مأساوي كشف عن مرحلة انتقال من حال الى أخرى، وقد أجاد الشاعر في رسم الصورة الاستعارية بما ورد له من قول(يأكلك الدهر) فضلاً عمّا ورد في القصيدة من معنى الرثاء ودلالته الفنية، فرثاء الحيوان هو من الفنون التي برزت في العصر العباسي[٢١] إلا أن هناك رواية تقول بأن الهر هو رمز لِأبن المعتز وقيل ابن الفرات[٢٢]، وأبراج الفراخ ما هي إلا إشارة الى الخلافة ولربما كان تحذير ابن العلاف في قصيدته الطويلة إنما هو تحذيرُ ونهيُ من دخول الهر الى هذه الأبراج. وكان للدميري اختيارات لشعراء القرن الخامس والسادس منها ما جاء إعجاباً كما في قولٍ لِأبي المحاسن الشواء في صديقٍ لا يكتم السر:[٢٣]

لي صديق غدا وإن كان لا ين
طق إلا بغيبة أو محال

اشبه الناس بالصدى إن تحدثـ
ـه حديثاً أعاده في الحال

لجأ الشاعر إلى بيان الصورة السمعية، فحينما لم ينطق الصديق إلا بالغيبة شبهه الشاعر بالصدى وهو رجع الصوت العائد إلى الاذن فهو كذلك إذا حدّثه حديثاً نشره وأعاده في التو واللحظة، فالصورة السمعية تقوم على توظيف ما يتعلق بحاسة السمع فضلاً عن أصوات الالفاظ ووقعها في الاداء الشعري مفردة كانت أو بمشاركة حواس أُخر[٢٤]، ولقد حرص الشاعر في رسم تلك الصورة والاحساس بها كردةِ فعلٍ منه تجاه المتلقي. نخلص من ذلك ان اختيارات الدميري لم تقم على اساس زمني محدد وإنما قامت على اساس معرفي ثقافي، إذ حرص على أن يأتي بالشواهد الشعرية المناسبة لِمَا هو عليه من محل حديث وتصنيف للحيوانات مُلتزماً في ذلك جميع عصور الادب العربي إلا أن المُلفت للنظر أنه لم يأتِ بالشواهد لمن كان مٌعاصراً له من الشعراء بل انه اكتفى بإيراد قليل ممّا قاله علماء عصره من مقطوعات شعرية، ولربما كان السبب في ذلك أن الدميري كان أكثر ميلاً الى رواية الشعر العربي القديم كأقرانه من العلماء القدماء



الموسوعيين لاسيما ما ورد عنه من روايات شعرية واحاديث ادبية وذلك ممّا يعكس درايته وحفظه لكثير ممّا قالته العرب من اشعار.

٢/ الاختيارالموضوعي

إنَّ الاختيارات الادبية التي انتقاها الدميري في كتابه كانت في موضوعات متعددة ومتنوعة من ذلك يُسلط البحث الضوء على تلك الاختيارات وتنوعاتها، ومن اهم الموضوعات وأكثرها وروداً هو الوصف، ولعلَّ للكثرة مسوّغ إذ أن أغلب ما ورد عن المؤلف من استشهاد كان لأغراض وصف تلك الحيوانات والحديث عنها وما يُحيط بها، قال ابن رشيق:[٢٥] (الشعر إلا اقله راجع الى باب الوصف، ولا سبيل الى حصره واستقصائه) من ذلك كان للصور الوصفية حضور واسع في اختيارات الكاتب منها ما ورد له من قولٍ للطماخي في محل وصفه للكلب الاسود:[٢٦]

أعددت للذئب وليل الحارس

مصدراً أتلع مثل الفارس

يستقبل الريح بأنف خانس

في مثل جلد الحنظباء اليابس

وقول أبي الطيب المأموني في وصف الدجاجة:[٢٧]

قد بعثنا بذات حسن بديع

كنبات الربيع بل هي أحسن

في رداء من جلنار وآس

وقميص من ياسمين وسوسن

او قد يختار النص الشعري في وصفِ جزئية لبعض الحيوانات مثلما فعل في اختياره لقول ابي الفرج الاصفهاني في وصف البيضة:[٢٨]

خلطان مائيان ما اختلطا على

شكل ومختلف المزاج رقيق

فالبيضة هي إحدى الجزئيات التي تتصل بالدجاج، جاء بها المؤلف في صدد ذكر الدجاج والحديث عن انواعه وليس ذلك فحسب بل عمد في موضعٍ آخر الى وصف ما يُحدثه الحيوان من أذىً للإنسان وكما في قول النابغة في وصفه للسليم:[٢٩]



فبت كأني ساورتني ضئيلة

من الرقش في أنيابها السم ناقعُ

تبادرها الراقون من شر سمها

فتطلقهُ يوماً ويوماً تراجعُ

ولم يكتفِ الكاتب بوصف الافاعي والحيّات ولدغاتها وسمومها وإنما نجدهُ في موضعٍ آخريأتي بالشعر لغرض بيان حادثة معينة ذكرها في سياق الحديث عن حيوان معين مثلما فعل في سياق حديثه عن طائر البوم وسردِ ما جرى من حادثة مع المأمون العباسي:[٣٠]

(.....أن المأمون أشرف يوماً من قصره فرأى رجلاً قائماً وبيده فحمة وهو يكتب بها على حائط قصره، فقال المأمون لبعض خدمه اذهب الى ذلك الرجل وانظر ما يكتب وائتني به، فبادر الخادم الى الرجل مسرعاً وقبض عليه وتأمل ما كتبه فإذا هو:

يا قصرجمع فيك الشؤم واللوم

متى يعشش في اركانك البوم يوم يعشش فيك البوم من فرحي أكون أول من ينعيك مرغومُ......) فالأبيات قد أدت وظيفة الخبر[٣١]، وتوثيق ما جرى من حادثة سياسية ما يعكس إلمام الكاتب بأصول التاريخ واسس روايته.

وقد يأتي بالشعر للكشف عن واقعة تعكس طابعاً إجتماعياً مهماً شأنه في ذلك شأن عُلماء العرب والرواة القدماء من امثال المفضل الضبي والاصمعي وعمرو بن العلاء [٣٢]، مثلما ورد في روايةٍ له:[٣٣]

(........ وكان للحارث بن صعصعة نُدماء لا يُفارقهم وكان شديد المحبة لهم، فخرجَ في بعض متنزهاته ومعه ندماؤه فتخلّف منهم واحد فدخل على زوجته فأكلا وشربا ثم اضطجعا فوثب الكلب عليهما فقتلهما، فلما رجع الحارث إلى منزله وجدهما قتيلين فعرف الامر فأنشأ يقول:

وما زال يرعى ذمتي ويحوطني

ويحفظ عرسي والخليل يخون

فيا عجبا للخل يهتك حرمتي

ويا عجبا للكلب كيف يصون)

فالمنهجية التي وضعها الدميري لنفسه جعلته مُترصداً لكثير من أشعار



العرب وما تبعها من الروايات، فالشعر خيرُ موثقٍ للأحداث وهو (ديوان العرب.... فإذا كان ذلك كذلك فحاجة الكاتب والخطيب وكل متأدب بلغة العرب أو ناظر في علومها إليه ماسة وفاقته الى روايته شديدة)[٣٤] وما جاء عن الدميري هو من دون شك مؤشر على تطلعه الواضح.

وقد يكون الكلام اقرب من هذا حينما نرصدُ للدميري ردة فعل تجاه ما ورد من روايات وأشعار، كالذي ورد عن توبة الحميري:[٣٥]

ولو أن ليلى الأخيلية سلّمت
علّي ودوني جندلُ وصفائح
لسلمت تسليم البشاشة أو زقا
إليها صدى من جانب القبر صائح

وفي هذه الابيات قال الدميري:[٣٦]

(... وتزعم العرب في أكاذيبها أن الإنسان إذا مات أو قُتل تتصور نفسه في صورة طائر تصرخ على قبره مستوحشة لجسدها، والطائرذكر البوم.....) إلا أن القول ب(تزعم) دليلُ على أن الدميري لم يكن مؤمناً بما جاء في الرواية بقدر ما كان همهٌ بيان ظاهرة عرفية اجتماعية كانت سائدة في ذلك العصر.

وقد يأتي بالنص الشعري لبيان حكمة معينة أوحقيقة علمية تخص الحيوان الذي يتحدث عنه مثل ما ورد من ابيات لعمارة اليمني في البراءة من لسعة العقرب:[٣٧]

إذا لم يسالمك الزمان فحارب
وباعد إذا لم تنتفع بالأقارب
ولا تحتقر كيد الضعيف فربما
تموت الافاعي من سموم العقارب

وعن الابيات قال الدميري:[٣٨]

(وفي كتاب القزويني أن العقرب إذا لسعت الحية فإن أدركتها وأكلتها برئت وإلا ماتت..). وبهذا المعنى إستطاع الدميري أن يأتي بالحقيقة العلمية فضلاً عمّا ورد من موعظة وممّا هو مُشاهد من صور الواقع الاجتماعي، ولربما أخذ عليه الواقع لِأن يُعبر عمّا في نفسه شعراً متوجهاً بالنقد لكل ماهو مُخالف لِأصول الحياة الاجتماعية والدينية القويمة كما ورد له من قول:[٣٩]

محمد خير جميع الخلق
جاء من الحق لنا بالحق



دعوة إبراهيم الخليل
بشارة المسيح في التنزيل
الطيب الاصول والفروع
الطاهر المحتد والينبوع
آباؤه قد طهرت أنسابا
وشرفت بين الورى أحسابا

فالنص الشعري لم يكن إلا رداً على من شككوا بنسب الرسول محمد (صلى الله عليه واله) أراد بها الكاتب تبرئة النبي ممّا أُلحِقَ به من اذى وادعاء ممّا يعكس ذلك جزءاً من مُعاناة الدميري والواقع الذي عاش فيه. نستنتج من ذلك أن تنوع الاختيارات الموضوعية هو أمرٌ مُتعلقٌ بما وضعه الكاتب لنفسه من منهجية، فكتاب حياة الحيوان هو كتابُ موسوعي ومن المؤكد أن يكون لتلك الموسوعية اختيارات وافية لِما هي عليه من مُتطلبات وكأدلة قطعية لِما يَرِدُ من تساؤلات لاسيما وقد اعتنى الدميري في مناقشة الجزئيات وتفصيل ما يوجب ذلك مُستنداً إلى كل ما له صلة من احاديث وروايات تاريخية فضلاً عن رصد واقع المجتمع العربي وبيان أهم المقومات الاجتماعية التي يستند إليها.

٣/ اسس الاختيارات الشعرية

الاختيار هو (فن يكشف عن شخصية صاحبه ويُترجم عن ذوقه ومزاجه والنزعة التي ينزل إليها)[٤٠] وقيل قديماً إنَّ (شعر الرجل قطعة من كلامه وظنه قطعة من علمه واختياره قطعة من عقله)[٤١] من ذلك تقوم عملية الاختيار على اساس ذوقي ولا تتأتى إلا لمن امتلك ثقافة نقدية تراكمية أنتجتها كثرة القراءة والتدرب والممارسة في الكتب الادبية والنقدية.

وقد سار الدميري في اختياراته الشعرية على اسس ومعايير يُمكن أن نلمح منها أشارات موجزة في ثنايا كتابه وسنحاول في السطور القادمة أن نوجز القول فيها على أننا نقر بتداخلها وصعوبة وضع الحدود الفاصلة فيما بينها، ومن أهم تلك المعايير، معيار الجودة والاستحسان والذي أعتمد فيه المؤلف على الانطباعية الخالصة، إذ كان يستحسن بيتاً أو نصاً دون أن يعلل



سبب ذلك الاستحسان مثل ما ورد في قوله[٤٢] (ومن محاسن شعر المتنبي):

بدت قمراً ومالت خوط بانٍ

وفاحت عنبراً ورنت غزالاً

إذ بدت مشبهة قمراً في حسنها ومالت مشبهة غصن بان في حُسن مشيها وفاحت مشبهةً عنبراً في رائحتها ورنّت مشبهة غزالاً في سواد مقلتها واضعاً الاسماء موضع الحال، إذ لم يكتفِ من ذكر المشبه والمشبه به وإنما لجأ الى إيراد مشبهات أُخرى، وهذا ما يٌسمى بالتشبيه المفروق[٤٣].

كما استحسن الدميري مجموعة نصوص لشاعر واحد من دون أن يُعطي سبباً لاستحسانه إنما أشار الى جودتها فقط منها قوله:[٤٤] (وما احسن قول ابن الساعاتي):

والطلل في سلك الغصون كلؤلؤ

رطب يُصافحه النسيم فيسقط

والطير يقرأ والغدير صحيفة

والريح يكتب والغمام ينقط

ففي النص صوّر الشاعر نقاط المطر المتعلقة بالغصون باللؤلؤ الذي يُصافحه النسيم فيسقط عنها، أما الطير فكأنه يقرأ ما كتبه الريح وقد زاد من جمال الصورة النقلية التقسيم الوارد في البيت الثاني والذي أغنى الصورة وأشاع فيها الايقاع العذب الجميل مُلتقطاً وجه الشبه الحسي(كلؤلؤ) بين أمرين مختلفين مُصوراً الاشياء جامدة ومُتحركة ومُتابعاً إياها في حركتها عبرمشهد سردي يعكس ما ترصدهُ العين من رؤية.[٤٥]

وقد يُعطي الدميري سبباً لإستحسانه حينما توجه بالنقد القائم على الايجاب لِما قاله عماد الكاتب من أبيات:[٤٦]

أما الغبار فإنه

مما أثارته السنابك

والجو منه مظلم

لكن أنار به السنا بك

يا دهر لي عبد الرحيم

فلست أخشى مس نابك

إذ كان الجناس اللفظي ملمحاً بارزاً في أواخر الابيات (السنابك- السنا بك- مس نابك) ممّا أضفى للنص التكثيف والدلالة، فالالفاظ مُتفقة لفظاً مُختلفة من حيث المعنى، وهذا هو الجناس



المفروق[٤٧] فلكل من هذه الالفاظ دلالة خاصة، فقد عُنيت الأولى (بالغبار) والثانية (بالجو) والثالثة (بالدهر) مما أحدث رنة موسيقية جميلة أتفقت من خلالها عناصر صوتية وتجانست كلمات من حيث التكرار ممّا أضفى ذلك نوعاً من الموسيقى الداخلية فضلاً عن الجمالية اللفظية، ولعلَّ الدميري كان أكثر رصداً لذلك حينما قال:[٤٨](وهذا التجنيس في غاية الحُسن) ممّا يعكس اعجابه بمثل هكذا نوع من الاشعار.

كما نلحظ اعتماد الدميري على معيار الشهرة والسيرورة، إذ أشارفي كتابه إلى مجموعة من النصوص الشعريةالتي عُرِفت في الادب العربي واشتهرت، منها ما وُصِفَ بأحمق ما قالته العرب كقول أبي محجن الثقفي في الخمرة:[٤٩]

إذا مِتُ فادفني إلى جنب كرمة

تروي عظامي بعد موتي عروقها

ولا تدفنني في الفلاة فإنني

أخاف إذا مت أن لا أذوقها

ولا يخفى ما للخمرة من مكانة عند الشاعر الجاهلي، فقد كانت مُدعاة للفخر الذاتي[٥٠]، وهي كناية عن حبه وإشارة إلى الموصوف وهي شجرة العنب، فقوله (تروي عظامي) مجاز مرسل علاقته الجزئية، إذ ذكر الجزء(عظامي) وأراد الكل الذي هوالجسم، وفيه تأخير ما حقه التقديم، والأصل (تروي عروقها عظامي بعد موتي)، إذ أخر عروقها لضرورة بلاغية فضلاً عن الضرورة الشعرية[٥١]، أما قوله(ولا تدفنني في الفلاة) فهو مجاز مرسل علاقته العموم، فقد أطلق لفظ العموم (الفلاة) وهي الأرض السهلية المبسوطة على مد البصر، وكأنما أراد القول أن كل أرض يُدفنُ فيها هي فلاة مقفرة إلا ما كان بجنب كرمة.

ولم يقتصر استحسان الدميري لِما ورد عن الشعراء وحسب وإنما استحسن بعض ما ورد عن الأمراء ممّن قالوا الشعر كقوله في أسامة بن منقذ:[٥٢]: (وقد أحسن الامير أسامة بن منقذ حيث قال ملغزاً في ضرسه وقد قلعه):



وصاحب لا أمل الدهر صحبته

يسعى لنفعي ويسعى سعي مجتهد

لم ألقه مذ تصاحبنا فمذ وقعت

عيني عليه افترقنا فرقة الأبد

ففي النص رسم الشاعر لضرسه المقلوع صورة بديعية جميلة بوصفه صاحباً قديماً مُخلصاً لا تُمَلُّ صحبته مُعبراً عمّا في نفسه من أحاسيس صادقة بما ورد له من تكرار في الألفاظ فضلاً عمّا ورد له من جناسات بقوله (صاحب- صحبة) و (يسعى- سعي) مُعززاً ذلك بالتشبيه المؤكد (أفترقنا فرقة) ممّا يعكس ذلك أهمية تلك الموسيقى في إيراد الغاية الاساس وهي اللغز.

لقد كان الدميري مواكباً لكثير من العلوم ممّا يرِدُ عن فقهاء ومُحدثين ومفسرين وفلاسفة، ولعلّ الأمر طبيعي فهو عالمٌ موسوعي ومن المؤكد أن لمطالعاته أثراً كبيراً في ما وصل إليه من البحث والاستقصاء، ولربما تهيأ له من ذلك أن يقرأ شعرالعُلماء بكل دقة وأن يُبدي احكاماً نقدية تجاهها بحكم ما تمتع به من ثقافة وممّا ورد عنه استحسانه لتشبيه ابي حامد الغزالي:[٥٣]

حلت عقارب صدغه من خده

قمراً يجل به عن التشبيه

ولقد عهدناه يحل ببرجها

ومن العجائب كيف حلت فيه

فشأن الغزالي شأن اكثر العلماء في قولهم للشعر، إذ لم يكن مُكثراً ولا مُبدعاً ولا يُمكن عده شاعراً مُجيداً على رغم ما ورد عنه من تشبيه وحلاوة اسلوب. ولم يكتفِ الدميري بإيراد الاختيارات الشعرية وحسب وإنما لجأ إلى شرح بعض ما تمَّ استحسانه شرحاً لغوياً دقيقاً وكما ورد من أبيات للطغرائي في ختمه لاميته:[٥٤]

ترجو البقاء بدار لا ثبات لها

فهل سمعت بظلٍ غير منتقل

قد رشحوك لأمر لو فطنت له

فاربأ بنفسك أن ترعى مع الهمل

قال الدميري في الأبيات:[٥٥] (أشار به إلى قوله تعالى ((أيحسب الإنسان أن يُترك سدى)) أي مُعطلاً لا يُؤمر ولا ينهى، يُقال أسديت حاجتي أي ضيعتها، إبلُ سدى أي



ترعى حيث شاءت بلا راع كذا فسره الثعلبي وغيره)، إذ أشار الدميري إلى موضع الاقتباس القرآني، وهو من النوع الإشاري[٥٦] ممّا يعكس ذلك أهمية الالفاظ القرآنية في إيراد المعاني.

ولعلَّ هناك مهاماً أُخرى غير النقد والشرح والرواية، فأعجاب الدميري واستحسانه لبعض النصوص الشعرية قد أخذه لِأن يُترجم لقائل تلك الابيات كما ورد عنه للصاحب بهاء الدين زهير قوله:[٥٧]

وأسود عار أنحل البرد جبسه

وما زال من أوصافه الحرص والمنع

قال الدميري: [٥٨]" (وله شعرٌ جيدٌ وشعره عند أهل الصناعة يُسمى السهل الممتنع وكان مُتمكناً من الملك الصالح ولا يتوسط إلا بالخير وكانت وفاته سنة ست وخمسين وستمائة رحمه الله تعالى)".

ولا يُشترط أن يكون الإعجاب سبباً في اختيارات النصوص الشعرية عند الدميري وإنما جاء ببعض النصوص ليُثبت نسبتها إلى قائلها، قال الدميري:[٥٩]

(وذكر ابن خلكان في تاريخه، أن الإمام صائن الدين أبا بكر القرطبي كان كثيراً ما يُنشد هذين البيتين:

جرى قلم القضاء بما يكون

فسيان التحرك والسكون

جنون منك أن تسعى لرزق

ويرزق في غشاوته الجنين

وهما لأبي الخير الكاتب الواسطي رحمة الله عليه.)

ممّا يُثبت ذلك معرفة الدميري الدقيقة لِأشعار مُعاصريه ومن كان سابقاً له.

كما لم يغفل عن رصد بعض ما يَرِدُ عن الشعراء من تشابُهٍ في المعنى، إذ كان له رايٌ في ذلك حينما استشهد بشعر العتابي:[٦٠]

طاف الخيال بنا ليلاً فحيانا

أهلاً به من ملم زار عجلانا

وذكر بعد ذلك بيتاً لعلي بن محمد بن نصير في المعنى نفسه:[٦١]

وكان خيالها يشفي سقاماً

فضنت بالخيال على الخيال

فبقوله (في المعنى) ما يعني أن



هناك تواردًا في الخواطر، وبحسب ما ورد عن الجاحظ قوله:[٦٢] (المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العربي والعجمي....) وكأنما أراد أن ينفي وقوع سرقة شعرية فيما بينهما لاسيما وان هناك اختلافاً بين الشاعرين من حيث الاداء والشكل الفني.

أو أن يأتي بالشعر فيذكر أراء الرواة وشُراح اللغة فيه واختلافهم في روايته كما ورد عنه من أبيات:[٦٣]

وهل هند إلا مهرة عربية

سليلة أفراس تحللها بغل

فإن نتجت مهراً كريما فبالحرى

وإن يك إقراف فمن قبل الفحل

ففي الابيات قال الدميري:[٦٤]

(قال البطليوسي في شرحه: هكذا رويناه، فمن قبل الفحل، والرواية الأُخرى، وإن يك إقراف فما أنجب الفحل، وقال: وقد رُوي هذا الشعر لحميدة بنت النعمان بن بشير وأنها قالته في الفيض بن عقيل الثقفي، فمن رواه لحميدة روى:وما أنا إلا مهرة عربية).

وله أيضاً في رواية أراء النُقاد فيما قاله الشعراء وتفضيل بعضهم على بعض، كما ورد له من قول لأبي العلاء المعري حينما فضّل المتنبي على بقية الشعراء لقوله:[٦٥]لك يا منازل في القلوب منازلُ

وقد توسع الكاتب أكثر جاعلاً ممّا اختاره صورة واضحة من صور النقد واستعراض أراء غيره ما بين استحسان ورفض فضلاً عمّا ورد له من شرح وبيان اختلاف الرواية، وذلك بما ورد عنه من أبيات للشيخ أبي الفضل الجوهري حينما شاهد مدينة النبي محمد(صلى الله عليه واله):[٦٦] وإذا

المطي بنا بلغن محمداً

فظهورهن على الرجال حرامُ

قد زورتنا خير من وطئ الثرى

فلها علينا حرمة وذمامُ

إذ اعطى الدميري معنى لفظة (الذمام)، بالذال المعجمة وهي الحرمة فضلاً عن إيراده لقول السهيلي في غزوة مؤتة:

وإذا المطي بنا بلغن محمدا.....[٦٧]

إذ قال الدميري في هذا البيت:[٦٨]



(هو من شعر ابي نواس، قال: وقد احسن في ذلك، وقد أساء الشماخ حيث قال:

إذا بلغتني وحملت رحلي

عرابة فاشرقي بدم الوتين)

فالكاتب لم يكن إلا في محل بيان الفرق بين ما حَسُن من القول وبين ما قَصُر عن أداء معنى الرحلة ومتاعها.

نستنتج من ذلك، أن اختيارات الدميري الشعرية لم تكن مبنية على أساس الإعجاب والاستحسان بقدر ماكانت قائمة على اساس بيان ما هو عليه من حديث وتأكيد الفكرة الاساس، إذ استثمر الكاتب جميع ما وقع عليه الاختيار بشكل فني وموضوعي، فمن حيث الموضوع وجدناه مُتتبعاً وبشكلٍ دقيق تفاصيل الموضوع الذي يتحدث فيه مُتعقباً جذوره التاريخية والاجتماعية، أما من حيث الفن، فقد وجدناه مُتطلعاً لكثير ممّا ورد عنه من حيث اللغة مُتشعباً في أصول القول آخذاً بآراء العُلماء أصحاب المنطق، ولم يكتفِ بهذا إنما وجدناه ناقداً لكثير من القضايا فضلاً عمّا ورد له من نظم لنصوص شعرية ممّا يعكس ذلك إلمامه واطلاعه الواسع في لغة العرب.

المبحث الثاني/ الاختيارات النثرية

النثر، هوالكلام الذي لم يُنظم في أوزانٍ وقوافٍ إلا أنه لا يُغالي في استعمال الصور والأخيلة والتقريب من اسلوب التفاهم فإذا كان الشعر يعمل على توليد الخيال والإنفعال بتأثير نسبي من العقل فإن النثر يعتمد العقل أولاً ويستعين بنسب متفاوتة بالخيال والانفعال، لِأن الغاية منه اساس التعبير عن حقيقة الأشياء(٦٩) وهو على ضربين، الأول النثر العادي الذي يُقال في لغة التخاطب والمعاملات اليومية بين الناس وليست لهذا الضرب قيمة ادبية ولا ضوابط فنية إلا ما يجري فيه احياناً من أمثال وحكم، وأما الضرب الثاني فهو النثر الذي يرتفع فيه أصحابه إلى لغة فيها مهارة وبلاغة وهذا الضرب هو الذي عني النُقاد ببحثه وبيان ما مرَّ به من أطوار وأمتاز به من خصائص، وهو يتفرع إلى نوعين كبيرين هما الخطابة والكتابة الفنية ويُسميه بعض الباحثين باسم النثر الفني

كما يشمل القصص المكتوبة والرسائل الادبية المعبّرة وقد يتسع فيشمل الكتابة التاريخية المنمقة[٧٠]، ولغرض دراسة أنواع النثر في الكتاب موضع الدراسة وإعطاء صورة وافية عنها تم تقسيم هذا المبحث على قسمين هما:

١/ النثر

الفني (المرسل)

اشتمل كتاب (حياة الحيوان الكبرى) على فنون نثرية متعددة جاء اغلبها على شكل اخبار قيلت على طريقة النثر الاعتيادي، والخبر كما يتحقق باللسان يتحقق بالكتابة والرسالة[٧١]، وهذا ما وُجد بالفعل إذ أن أغلب الأخبار في كتاب حياة الحيوان كانت مكتوبة، من ذلك التزم فيها صاحبها طريقة العرض والتوثيق لِما عني بالحديث عنه، وكان من أهم ما ورد من الأخبار تلك التي وثّقت جوانب مهمة من تاريخ العرب وآدابهم وشؤون حياتهم مُعتمداً فيها على مرجعيات متعددة كان أهمها المرجعية التاريخية، وممّا وثق من جوانب الحياة الاجتماعية إيراده لخبر الزباء:[٧٢]

(وكانت الزباء عاقلة أديبة عربية اللسان حسنة البيان شديدة السلطان كبيرة الهمة، قال ابن الكلبي: ولم يكن في نساء عصرها أجمل منها وكان اسمها فارعة، وكان لها شعر إذا مشت سحبته وراءها وإذا نشرته جللها فسميت الزباء لذلك....).

إذ توخى الدميري الدقة في إيراده لمثل تلك الأخبار التاريخية مُعتمداً في ذلك شهرة هذه الرواية وسيرورتها عند العرب معياراً مهماً في الاختيار ناقلاً وبشكلٍ واعٍ كل ما يتعلق بها ممّا جعل روايته موثوقة. كما استثمر الدميري ذكر الحيوانات في نقله لكثير من الأحداث، ففي محل حديثه عن الاوز ذكر أهم حادثة سياسية في العهد الإسلامي ناقلاً رواية الإمام أحمد في المناقب عن الحسين بن كثير عن أبيه وكان قد أدرك الإمام علي (عليه السلام):[٧٣]

"(خرج علي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنه إلى صلاة





الفجر فإذا إوز يصحن في وجهه فطردوهن، فقال: دعوهن فإنهن نوائح فضربه ابن ملجم....)"

اما الاخبار الدينية، فقد كان لها حضور لافت في ثنايا الكتاب، إذ نقل الدميري جانباً من تاريخ النبي محمد(صلى الله عليه واله) وما حصل معه من أحداث ذاكراً خبر ولادته بقوله:(٧٤)

(قال أهل التاريخ: ولد النبي صلى الله عليه وآله وسلم عام الفيل، وأقام في بني سعد خمس سنين ثم توفيت أمه بالأبواء وهو ابن ست سنين، وكفله جده عبد المطلب ثم توفي وهو ابن ثمان سنين فكفله عمه أبو طالب....)

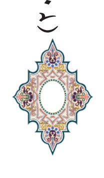
وفي محل حديثه عن الكلب نقل لنا رواية عن الامام الصادق(عليه السلام):(٧٥)

(ذكر ابن عبد البر في كتاب بهجة المجالس وانس المجالس أنه قيل لجعفر الصادق رضي الله عنه وهو أحد الأئمة الاثني عشر:كم تتأخر الرؤيا؟ فقال:خمسين سنة، لِأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم رأى كأن كلباً أبقع ولغ في دمه، فأوله بأن رجلاً يقتل الحسين ابن بنته رضي الله تعالى عنه، فكان الشمر بن ذي الجوشن قاتل الحسين وكان أبرص، فتأخرت الرؤيا بعده خمسين سنة).

أما الأخبار التي تخص أهل بيت رسول الله(صلى الله عليه واله) فقد ذكر الدميري جانباً كبيراً منها، وكان مهتماً برواياتها وسندها منها ما ورد عن خبر ابن السكيت وحادثة مقتله بقوله:(٧٦)

(قيل:جلس أبو يوسف يعقوب بن السكيت يوماً مع المتوكل وكان يؤدب أولاده، فجاء المعتز والمؤيد ولدا المتوكل فقال له:يا يعقوب أيما أحب إليك ابناي هذان أم الحسن والحسين؟ فقال والله إن قنبراً خادم علي بن أبي طالب خير منك ومن ابنيك، فقال المتوكل للأتراك: سلوا لسانه من قفاه ففعلوا به....).

ومن الأخبار الدينية الاخرى ما كان يخص أحكام الشريعة ممّا يعكس ذلك تطلع الدميري الواسع وإمكانية أن يأتي بأحكام وآراء ومحاججات لما يخص ذلك، إذ كان كثيراً ما يستشهد بأحاديث



رسول الله (صلى الله عليه واله) لتأكيد ما يأتي به من أحكام، ففي محل حديثه عن الغراب وحرمة أكله روي عن البخاري أن النبي(صلى الله عليه واله) قال:(٧٧)

(خمس من الدواب ليس على قاتلهن جناح:الغراب والحدأة والفأرة والحية والكلب العقور).

فحينما وجد المؤلف إختلافاً في حكم قتل الغراب جاء بحديث نبوي شريف لأثبات ذلك الحكم وردِ كل من تقولوا فيه. كما تُطالعنا في الكتاب الأخبار الأدبية وهي (نوع من الخطاب المنقول الذي يعد وسيلة مميزة للتعبيرعن القناعة ونقلها....فهو ليس جزءاً من مغامرة الادب بل هو يخدمه)(٧٨) من ذلك اشتمل كتاب(حياة الحيوان الكبرى) على أخبار أدبية متنوعة المضامين ومتعددة الغايات كان أبرزها تفسير معاني بعض الألفاظ والتعمق في ذكر تفصيلاتها، إذ استوقف الدميري كثير من معاني الألفاظ فعمدَ الى الرجوع إلى معاجم اللغة العربية لشرح ما صعُبَ منها، من ذلك قوله في بيان الحديث عن الحنش مُستشهداً بقول ذي الرمة:(٧٩)

وكم حنش ذعف اللعاب كأنه
على الشرك العادي نصف عصام

قال الدميري:(٨٠) (وقيل الحنش حية بيضاء غليظة مثل الثعبان أو أعظم، وقيل إنه أسود الحيات، والحنش أيضاً بالتحريك كل ما يُصاد من الطيروالهوام، وفي كتاب (العين) الحنش ما أشبه رؤوس الحيات وسام أبرص ونحوها...).

وقد يأتي بمعنى اللفظة دون الرجوع إلى المعاجم اللغوية، وإنما نجدهُ مُستنداً إلى من اختص في ذلك ناقلاً أقوال السهيلي والقزويني، كما ورد في محل حديثه عن السعلاة، إذ استشهد بقول عبيد بن أيوب لِما فيه من دلالة موضوعية:(٨١)

وساحرة عيني لو أن عينها
رأت ما ألاقيه من الهول جنت
أبيت وسعلاة وغول بقفرة
إذا الليل وارى الجن فيه أرنت

موضحاً معنى السعلاة بإيراد ما





قاله القزويني فيها:[٨٢]

(وأكثر ما توجد السعلاة في الفياض، وهي إذا ظفرت بإنسان ترقصه وتلعب به كما يلعب القط بالفأر...)، وقولٌ للسهيلي:) :[٨٣]

(السعلاة ما يتراءى للناس بالنهار، والغول ما يتراءى للناس بالليل).

ولعل الدميري اكتفى بما ورد له من اختيارات لِأقوال العلماء، فالأختيارهو قطعة من عقل الرجل[٨٤].

وممّا ورد من النثر الفني (المرسل) ما عمد إليه الدميري في بيان حديثه عن بعض الحيوانات وبخاصة التي يراها الانسان في منامه ذاكراً مدلولاتها ومعانيها مُستنداً في ذلك إلى تفسير ابن سيرين الشهير للأحلام ومن ذلك ماأورده في محل حديثه عن رؤية القرد في المنام:[٨٥]

(القرد في المنام رجل فيه كل عيب مخالف لِأن الله تعالى نهاه فلم ينته فمسخه...)

كما أورد الدميري قول القزويني في عجائب المخلوقات عن القرد:[٨٦]

(أن من تصبح بوجه قرد عشرة أيام آتاه السرور ولا يكاد يحزن....)

ولعلَّ للدميري رأي في ما جاء عن القزويني بقوله:[٨٧]

(وفيها قال نظر ظاهر)، ممّا يؤكد عدم صحة الخبر بالنسبة له، إنما أقرب للأفتراء والكذب منه إلى الصدق والاثبات، من ذلك تتضح للقارئ صورة نقدية واضحة لِما ورد عن الدميري من رأي ممّا يعكس ذلك تأمله وتدقيقه في اختيار التفسير الصائب والأقرب الى الواقع، بل وتعمق في ذلك أكثر ليُكذب خبراً طبياً لمن قال:[٨٨]

(المداومة على أكل لحم الدجاج تورث البواسير والنقرس)

وقد اعطى الدميري الرأي الصريح بهذه المسألة بقوله:[٨٩] (وهذا قولُ جاهل بالطب)

مّا يُثبت أهمية الاختيار لمثل هكذا نصوص نثرية والغاية من الرد عليها والدافع من ذلك. أمّا عن التراجم الواردة في الكتاب فقد حملت في طياتها أخباراً تاريخية وأدبية وفيرة منها ما كان مُختصاً بشخصيات مشهورة في الأدب



العربي كالتي وردت عن الدميري في ترجمته لصاحب اليتيمة الثعالبي:[٩٠]

(ويُقال للإمام العلامة أبي منصور عبد الملك بن محمد النيسابوري: رأس المؤلفين إمام المصنفين صاحب التصانيف الفائقة والاداب الرائقة كثمار القلوب وفقه اللغة ويتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، وغير ذلك من التصانيف...ويتيمة الدهر أكبر كتبه وأحسنها...)

فالترجمة بحد ذاتها هي صورة واضحة لِما في نفس الكاتب من استحسان ولاسيما ما بدر من اعجاب بكتاب يتيمة الدهر على وجه الخصوص. من ذلك أسهم النثر المرسل لِأن يمنح الكاتب المساحة الكافية في أن يأتي بالروايات والأخبار وكل ما له شأن من إيصال الفكرة الاساس، ولكون النثر المرسل هو نثرغير محكوم بلغة فقد أسهم ذلك في أن يكون قريباً من فكر الإنسان العربي بشكل عام وأكثر تمثيلاً للواقع التاريخي والاجتماعي والديني بشكلٍ خاص.

ثانياً/ النثر الفني

اشتمل الكتاب على بعض فنون النثرالفني المعروفة في الأدب العربي، ومن أهم تلك الفنون الأمثال، والمثل هو(قولٌ موجزٌ سائرٌ صائب المعنى تشبّه به حالة حادثة بحالة سالفة)[٩١] إذ حظيت الأمثال بمنزلة مرموقة في نفوس العرب حتى عدها ابن عبد ربة الاندلسي (أبقى من الشعر وأشرف من الخطابة ولم يسر شيء مسراها ولا عمَّ عمومها حتى قيل أسيّر من مثل)[٩٢] من ذلك جاءت الأمثال في كتاب الدميري بشكلٍ عرضي ناقلاً إياها لمناسبتها الحدث أو للخبر الذي هو في محل الحديث عنه من مثل ما ورد:[٩٣] (أضعف من بقة).

ولم يكتفِ الدميري بذكر الأمثال وحسب وإنما كان يشرح بعضا منها ذاكراً مناسبة قولها والحادثة التي دلت عليها بشكلٍ مفصل مثل ما ورد من قول:[٩٤] (تتابعي بقر)

وفي ذلك قال الدميري:[٩٥] (زعموا أن بشربن الحارث الاسدي خرج في سنة جهد فيها قومه فمروا



ببقر فنفرت منهم، فقام على رأس جبل فرماها بقوسه فجعلت تلقي بنفسها وهو يقول:تتابعي بقر حتى تكسّرت، ثم رجع إلى قومه فدعاهم لِأكلها، يُضرب لتتابع الأمر وسرعته.)

وتعمق في ذكر هذا الفن حتى ليذكر ما قد تكرر القول فيه، ولعلَّ أكثر ما اشتهر عند عامة الناس ما تمَّ توظيفه في الشعر[96]وكما ورد في قول الشاعر:[97]

أكلت بنيك أكل الضب حتى

تركت بنيك ليس لهم عديدُ

إذ برزت وظيفة المثل من خلال تأدية الغرض الذي قيل من أجله لاسيما وانه أكسب النص الشعري خاصية الديمومة والتداول، فتداخل المثل مع النص الشعري قد منح الشعر إيحاء وتأثيراً وثراءً لغوياً بوصفه اختياراً لسانياً تناهت عنده الذائقة العربية.[98]

أما الحكاية، فلم تكن أقل شأناً من الأمثال لما لها من دلالة وأهمية، إذ يتمثل نقلها بصورتها التي قيلت فيها، أي(نقل الاحداث كما هي دون زيادة أو نقصان مع الدقة والضبط في عملية النقل بشكلٍ يجعلها متكاملة الصورة)[99] وقد وردت الحكاية في عدة مواضع من كتاب حياة الحيوان كان أهمها ما ورد عن الدميري من حكاية واقعية قد مثلت جانباً تاريخياً مهماً وهي حكاية زرقاء اليمامة في محل حديثه عن اليمام:[100]

(وهي إمرأة من بني نمير كانت باليمامة تُبصر الشعرة البيضاء في الليل وتنظر الراكب من مسيرة ثلاثة أيام، وكانت تُنذر قومها بالجيوش إذا غزتهم فلا يأتيهم جيش إلا وقد استعدوا له، فاحتال عليها بعض من غزاهم، فأمر أصحابه فقطعوا شجراً وأمسكوها بأيديهم أمام عسكره فنظرت الزرقاء فقالت:إني أرى الشجر قد أقبلت....)

إذ أخذ الجانب الوصفي دوره في الكشف عن الشخصية الرئيسة زرقاء اليمامة مُستعرضاً الراوي ما اتصفت به من مزايا ومُلتزماً مهمة العرض، وهي مهمة أساسية قد حددت الإطار العام للفن الحكائي.[101]

كما يُطالِعُنا في الكتاب أدب الدُعاء، والدعاء هو(الكلام الموجه لله



حصراً يطلبُ فيه العبد من ربه القبول والغفران...)[١٠٢] وقد ورد في كتاب الدميري عدة نصوص في الدُعاء والابتهال إلى الله سبحانه منها دعاء الخضر(عليه السلام):[١٠٣]

(اللهم إني أسألك يا من لا تراه العيون ولا تخالطه الظنون ولا يصفه الواصفون ولا تغيره الحوادث ولا الدهور يعلم مثاقيل الجبال ومكاييل البحار وعدد قطر الامطار وعدد ورق الأشجار...)

وهو دعاء عبادة وثناء، فما كان من الادعية بلفظ(الله واللهم) فهو في غالبه دعاء عبادة[١٠٤]، ومن الواضح أن هذه الفقرات يجمعها توازن صرفي وعروضي لِأن عدد حروف الكلمات المتوازنة واحد ومواضع الحركات والسكنات واحد أيضاً، ولهذا التوازن أثر غير خفي في إيقاع النص إذ ادى دوراً إيجابياً في تفعيل النغمة الموسيقية وإيصالها الى مستوى فني عال.

أما الحكمة، فهي مزيج من عقل وشعور ومن موضوعية وذاتية وأصدقها ما كان نابعاً من تجارب الحياة وما كان مُستنداً في الوقت نفسه الى التراث الثقافي والاعتقادي،[١٠٥] وممّا ورد في الاخبار أن الله سبحانه وتعالى أوحى الى موسى(عليه السلام) حكمة بليغة:[١٠٦]

(إذا رأيت الفقر مُقبلاً إليك فقل مرحباً بشعار الصالحين، وإذا رأيت الغنى مُقبلاً إليك فقل ذنبُ عجُلت عقوبته.)

فالنص ماهو إلا دعوة صريحة إلى الزهد والقناعة في الدنيا ونبذِ جميع شهواتها لاسيما وأن هذه المعاني قد وردت في كتاب الله وما جاءت به رسله وشرائعه، ولعلَّ هذا المعنى لم يكن ببعيد عمّا ورد من وصية للإمام جعفر الصادق لابنه الإمام موسى الكاظم (عليهما السلام)، فقد برزت فيها الحكمة بشكلٍ كبير:[١٠٧]

(....يا بُني إن من قنع بما قسم له استغنى، ومن مد عينيه الى ما في يد غيره مات فقيراً، ومن لم يرض بما قسم الله له اتُهِم في قضائه...).

فالوصية، هي من فنون النثر الفنية لها ما تتميز به من إيجاز وإجادة من



حيث اللغة والبلاغة والمنطق، ولقد عرّف الدكتور علي الجندي الوصية بقوله:[١٠٨]

(الوصية بمعنى النصح والإرشاد والتوجيه، وهو قولٌ بليغ مؤثر ويتضمن حثاً على سلوك طيب نافع حباً فيمن توجه إليه.....)

وقد بذل الدميري جُهداً في إيراد الشواهد النثرية البليغة مُنتقياً ما حَسُنَ منها وبخاصة ما جاء في روايته عن يحيى بن معاذ الرازي حينما توجه إلى عُلماء الدنيا في زمانه بلغة نثرية رائعة قائمة على البلاغة العالية والسجع:[١٠٩]

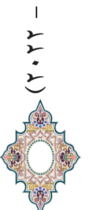
(يا أصحاب العلم قصوركم قيصرية، وبيوتكم كسروية، وأثوابكم طالوتية، وأخفافكم جالوتية، وأوانيكم فرعونية، ومراكبكم قارونية، وموائدكم جاهلية، ومذاهبكم شيطانية، فأين المحمدية؟)

فالنص النثري البليغ لم يكن إلا خطابا موجّها أو هو أشبه برسالة إلى مجموع من العلماء مُخاطباً إياهم عبر (ياء)النداء بإيقاع موسيقي جمالي قائم على التوازن،إذ كلما كان السجع مُعتدلاً بين جمله كلما كان مُتناسقاً ، ممّا يعكس ذلك ظاهرة تحول الإيقاع الى النثر[١١٠]

ولم يقتصر الأمر على ما هو مجموع وإنما أورد الدميري رسالة فنية نثرية للقاضي الفاضل، وهو لا يخرج عن بيان قضية سياسية، فحينما توفي السلطان الملك الناصر صلاح الدين يوسف أرسل رسالة تعزية إلى ولده الملك الظاهر صاحب حلب قال فيها:[١١١]

(لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة، إن زلزلة الساعة شيء عظيم، كتبت إلى مولانا السلطان الملك الظاهر أحسن الله عزاءه وجبر مصابه وجعل فيه الخلف في الساعة المذكورة....)

ومن الاخوانيات ما جاء على شكل رسائل تعزية، وهي نوع نثري ظهر متأخراً إلا أنها لم تُشكل إتجاهاً فنياً في كتابة الرسائل إلابعد القرن الثالث، [١١٢] أمّا عن رسالة القاضي الفاضل فقد بناها على خطة إنتقل فيها من العموم الى المخصوص بالخطاب، إذ تواشجت فيها معاني الوعظ والتفجع والشكوى وتكاملت هذه المعاني مع



بعضها مؤكداً على فكرة ضعف الإنسان وعجزه لاسيما وقد حضرت ذاتية المرسل في تصوير حزنه مشاركةً منه للمُعزى في آلامه.

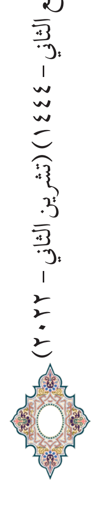
من المؤكد أن يكون النص مُتناسباً مع ما كان عليه الكاتب من حديث ومُنسجماً من حيث إيراد الفكرة الاساس، وحينما يكون الامر كذلك فمن الطبيعي أن تكون شواهد الدميري النثرية المنسوبة إليه مُساهمة وبشكلٍ كبير في إيراد ما يكنهُ من معانٍ ودلالات وممّا ورد له، رسالة الى فارس الدين شاهين مُقراً بفضله ومنزلته:[(١١٣)]

(.....مازال يستبق الخيرات ويُسارع الى جبر القلوب بأنواع المسرات، ويبذل معروفه الى البعيد والقريب ويرسل جوده الذي مازال يلبي دعوة الداعي ويجيب....)

ولم يكتفِ الدميري بإيراد الشواهد النثرية وإنما نجدهُ في موضعٍ آخر متوجهاً الى نقدِ بعض النصوص النثرية، إذ استحسن ما ورد للميداني من خطبة بقوله:[(١١٤)] (وما أحسن قول الميداني في خطبة كتابه مجمع الامثال): (فإن أنفاس الناس لا يأتي عليها الحصر، ولا تنفد حتى ينفد العصر، وأنا أعتذر للناظر في هذا الكتاب من خلل يراه أو لفظ لا يرضاه فأنا كالمنكر لنفسه المغلوب على حسه وحدسه...).

من المؤكد أن يكون استحسان الدميري لهذه الخطبة مُنطلقا من أسس وقواعد وأحكام تخص النثر، منها الفصاحة والإقناع والاسلوب، وبما أن الخطابة هي جنس فني فقد حظي الخطيب هو الآخر بعناية النُقاد وأشترطوا فيه شروطاً لتحقيق غايته، منها الثقافةالواسعة فضلاً عن الموهبة الفطرية.[(١١٥)]

ولا تكاد تخفى اهمية فنون النثر، فهي لم تقل شأناً عمّا ورد من شواهد شعرية وبخاصة الأمثال، إذ مثلت جانباً مهماً من جوانب الحياة العربية والتراث الأدبي الاجتماعي على وجه الخصوص، أما عن الأنواع النثرية الأُخرى من حكم ورسائل ووصايا فقد وردت بحسب ما يتطلب إليها الشاهد فكان



غالبها توضيحاً وتوثيقاً لكثيرٍ ممّا ورد عن الدميري من تصانيف وأخبار.

الخاتمة

١- حرص الدميري على أن يأتي بالشواهد الشعرية المناسبة لِمَا هو عليه من محل حديث وتصنيف للحيوانات مُلتزماً في ذلك جميع عصور الأدب العربي إلا أنَّ المُلفت للنظر أنه لم يأتِ بالشواهد لمن كان مُعاصراً له من الشعراء بل أنه اكتفى بإيراد قليلٍ ممّا قاله علماء عصره من شعر.

٢- استثمرالدميري جميع ما وقع عليه الأختيار بشكل فني وموضوعي، فمن حيث الموضوع وجدناه متتبعاً وبشكلٍ دقيق تفاصيل الموضوع الذي يتحدث فيه مُتعقباً جذوره التاريخية والاجتماعية، أما من حيث الفن فقد وجدناه مُتطلعاً لكثير ممّا ورد عنه من حيث اللغة مُتشعباً في أصول القول آخذاً بآراء العلماء وأصحاب المنطق، كما ووجدناه ناقداً لكثير من القضايا فضلاً عمّا ورد له من نظمٍ لنصوص شعرية ممّا يعكس ذلك إلمامه واطلاعه الواسع في لغة العرب.

٣- أسهم النثر المرسل في منح المؤلف المساحة الكافية لأن يأتيِ بروايات وأخبار وكل ما له شأن من إيصال الفكرة الأساس، ولكون النثر المرسل هو نثرٌ غير محكوم بلغة فقد أسهم ذلك في أن يكون قريباً من فكر الانسان العربي وأكثر تمثيلاً للواقع التاريخي والاجتماعي والديني.

٤-أما الفنون النثرية من أمثال وحكم ووصايا ورسائل فقد وردت بحسب ما يتطلب إليها الشاهد، إذ كان غالبها توثيقاً وشواهد لِمَا ورد عن الدميري من تصانيف وأخبار.

الهوامش:

١- ينظر: الاعلام خير الدين الزركلي: ١١٨/٧

٢- ينظر: شذرات الذهب في أخبار من ذهب ابن العماد الحنبلي: ١١٨/٩_١١٩

٣- ينظر:طبقات الشافعية، ابن قاضي شهبة:٤/ ٧٧

٤- ينظر:الذيل التام على دول الاسلام للذهبي، شمس الدين السخاوي :٤٤٢

٥- ينظر: شذرات الذهب في اخبار من ذهب: ١١٩/٩وطبقات الشافعية:٤/ ٧٧

٦-ينظر:حياة الحيوان الكبرى الدميري: ١/ ٢٤، ١/ ٤٢، ١/ ٢٤٠، ١/ ٣٦٥، ١/ ٣٩١، ١/ ٥٠١، ٢/ ٢١٣، ٢/ ٣٥٥، ١/ ٢٢٨، ١/ ٥٠٧، ١/ ٥٣٢، ٢/ ٣٩، ٢/ ١٣٠، ١/ ٤٤٠، ١/ ٤٤٩، ١/ ٥٢٤، ١/ ٦٠٧، ٢/ ٣١٦

٧- م.ن: ١/ ١٣

٨-م.ن: ٢/ ١٠٣

٩- ينظر: اللغة واللون، احمد مختار عمر: ٧٠-٧٢

١٠- حياة الحيوان الكبرى: ١/ ٣٨٠، ١/ ٦٥٠، ١/ ٥٤٣، ١/ ٥٤٩، ١/ ٦٠١، ٢/ ٧٩، ٢/ ١٧٢، ٢/ ٢٩٥، ١/ ٢٤٠، ١/ ٣٣٦، ٢/ ١٣٠، ٢/ ١٣٤، ٢/ ٢٠٠

١١- م.ن:٢/ ٢١٧

١٢- م.ن :١ / ٢٤

١٣- ينظر: الايضاح في علوم البلاغة- المعاني والبيان والبديع، الخطيب القزويني : ٢٢٥-٢٢٦

١٤-حياة الحيوان الكبرى:١/ ١٥

١٥- م.ن: ٢/ ٥٩

١٦- الصورة الشعرية في النقد العربي الحديث، د.بشرى موسى صالح :٨٧

١٧- الحياة الادبية في العصر العباسي، محمد عبد المنعم خفاجة :١١

١٨- حياة الحيوان الكبرى: ٢/ ٢٦١

١٩- ينظر:الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، جابر عصفور:٢٢٧

٢٠- حياة الحيوان الكبرى:٢/ ٤٠٣

٢١- ينظر :ملامح من رثاء الحيوان في الشعر العباسي، د.طه حسين :٨٧

٢٢- ينظر:تاريخ الادب العربي-

العصر العباسي الثاني، د.شوقي ضيف : ٢/ ٢١٨

٢٣- حياة الحيوان الكبرى : ١ / ٦١٠

٢٤- ينظر : الصورة السمعية في الشعر العربي قبل الاسلام. - دراسة، صاحب خليل ابراهيم :٢١

٢٥- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ابن رشيق القيرواني:٢/ ٢٩٢

٢٦- حياة الحيوان الكبرى : ١/ ٣٨٠

٢٧- م.ن :١/ ٤٧٧

٢٨- م.ن: ١/ ٤٦٩

٢٩- م.ن : ١/ ٣٩١

٣٠- م.ن :١/ ٢٢٧

٣١- ينظر: اليات السرد في الشعر العربي المعاصر، د.عبد الناصر هلال :٢٣

٣٢- ينظر:تاريخ الادب العربي-العصر الجاهلي ، بلاشير:١٧٠ وما بعدها

٣٣- حياة الحيوان الكبرى:٢/ ٢٥٣

٣٤- كتاب الصناعتين- الكتابة والشعر، أبو هلال العسكري :١٤٤

٣٥- حياة الحيوان الكبرى : ١/ ٢٦٦

٣٦- م.ن : ١/ ٢٢٦

٣٧- م.ن :٢ / ٥٠

٣٨- ينظر:عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، القزويني:٢٩٢

٣٩- حياة الحيوان الكبرى: ٢/ ٢٠٧

٤٠- منهج أبي علي المرزوقي في شرح الشعر، طاهر الاخضر:٢٢٩

٤١ - البيان والتبيين، الجاحظ: ١/ ٧٧

٤٢- حياة الحيوان الكبرى: ٢/ ١٢٠

٤٣- ينظر: البلاغة والتطبيق، د.احمد مطلوب : ٢٩٦

٤٤- حياة الحيوان الكبرى :١/ ٦٦٣

٤٥- ينظر: الشعر العربي المعاصر قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية، عز الدين اسماعيل :٣٨

٤٦- حياة الحيوان الكبرى : ١/ ٦١٧

٤٧- ينظر: علم البديع، عبد العزيز عتيق:١٥٧

٤٨- حياة الحيوان الكبرى:١/ ٦١٧

٤٩- م.ن : ٢/ ٣١٦

٥٠- ينظر:الفخر الذاتي في معلقة طرفة (دراسة بلاغية نقدية) د.شعبان شوقي عبد المحسن (بحث): ٢٦١٤

٥١- ينظر : الصورة الفنية في التراث

النقدي والبلاغي عند العرب، جابرع صفور:٣٤٩

٥٢- حياة الحيوان الكبرى:١/ ٦٤

٥٣- م.ن :٢/ ٦٣

٥٤- م.ن :٢/ ٤٠٧

٥٥- م.ن:٢/ ٤٠٧

٥٦- ينظر: الاقتباس القرآني في شعر العباس بن الاحنف (ت١٩٣ه) دراسة تحليلية، م.د زهرة خضير عباس(بحث):١٥٣

٥٧- حياة الحيوان الكبرى :٢/ ١٠٥

٥٨- م.ن :٢/ ١٠٥ وينظر: شذرات الذهب في أخبار من ذهب: ٥/ ٢٧٦

٥٩- م.ن :١/ ٣٠٨

٦٠- م.ن :٢/ ٢٩٦

٦١- م.ن:٢/ ٢٩٦

٦٢- الحيوان، الجاحظ :٣/ ١٣١-١٣٢

٦٣- حياة الحيوان الكبرى :٢/ ١٥٤

٦٤- م.ن :٢/ ١٥٤

٦٥- م.ن : ٢/ ٢٦١

٦٦- م.ن : ٢/ ٣١٥

٦٧- ينظر: م.ن: ٢/ ٣١٥

٦٨- م.ن : ٢/ ٣١٥

٦٩-ينظر: المعجم الادبي صبور عبد النور:٢٧٧

٧٠- ينظر: الفن ومذاهبه في النثر العربي، د.شوقي ضيف:١٥

٧١- ينظر: الخبر في الادب العربي - دراسة في السردية العربية، د.محمد القاضي: ٤٣

٧٢- حياة الحيوان الكبرى :٢/ ٤٣ وينظر: جمهرة الامثال، ابو هلال العسكري: ١/ ٢١٢

٧٣- م.ن :١/ ٦٧ وينظر: مختصر تاريخ دمشق، ابن منظور: ١٨/ ٨٨

٧٤- م.ن: ١/ ١٦٦ وينظر: الرحيق المختوم، الشيخ صفي الرحمن المباركفوري:٥٤-٥٥

٧٥ - م.ن: ٢/ ٢٥٥ وينظر: بحار الانوار، العلامة المجلسي :٦٢/ ٦٠-٦١

٧٦- م.ن: ٢/ ١٩٨-١٩٩ وينظر: مواقف الشيعة، الاحمدي الميانجي :٢/ ٣٣٧

٧٧- م.ن: ٢/ ١١٠



٧٨- معجم اداب اللغة العربية والادب، الفرانكفوني المغاربي :٢٠٦

٧٩- حياة الحيوان الكبرى: ١/ ٣٧٩

٨٠- م.ن : ١/ ٣٧٩

٨١- م.ن: ١/ ٥٥٨

٨٢- ينظر:عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات : ٢٣٦

٨٣- حياة الحيوان الكبرى :١/ ٥٥٨

٨٤- ينظر:البيان والتبيين :١/ ٧٧

٨٥- حياة الحيوان الكبرى : ٢/ ٢٠٥

٨٦- م.ن: ٢/ ٢٠٢

٨٧- م.ن: ٢/ ٢٠٢

٨٨- م.ن: ١/ ٤٧٤

٨٩- م.ن: ١/ ٤٧٤

٩٠- م.ن: ١/ ٢٥٣_٢٥٤

٩١- الامثال العربية - دراسة تحليلية عبد المجيد قطامش : ٢

٩٢-العقد الفريد ، ابن عبد ربة الاندلسي: ٣/ ٦٩

٩٣- حياة الحيوان الكبرى : ١/ ٢١٨

٩٤- م.ن : ١/ ٢١٦

٩٥- م.ن : ١/ ٢١٦

٩٦- ينظر: التداخل الإجناسي في شعر الجواهري - المثل العربي انموذجاً (بحث) مهدي عيدان الوائلي :١٥٥

٩٧- حياة الحيوان الكبرى : ١/ ٦٣٧

٩٨- ينظر: التداخل الإجناسي في شعر الجواهري (المثل العربي) أنموذجاً:١٥٥

٩٩- القصة والحكاية في الشعر العربي في صدر الاسلام والعصر الاموي د.بشرى محمد علي:٢٤

١٠٠- حياة الحيوان الكبرى : ٢/ ٤٣٨

١٠١- ينظر:اليات السرد في الشعر العربي المعاصر:١٣٦ وما بعدها

١٠٢- مفتاح الفلاح ومصباح النجاة في شرح دعاء الصباح، الشيخ محمد اسماعيل المازندراني :٢٠٧

١٠٣ - حياة الحيوان الكبرى : ١/ ٦ ٥٩

١٠٤- ينظر: دعاء الانبياء في القرآن الكريم وداد محمد نصر:٦٢

١٠٥- ينظر: المعجم المفصل في اللغة والادب، ميشال عاصي : ١/ ٢٥٠

١٠٦ -حياة الحيوان الكبرى :١/ ٤٧٨

١٠٧ - م.ن : ٢/ ٥

١٠٨- في تاريخ الادب الجاهلي، د.علي

الجندي :٢٦٨

١٠٩- حياة الحيوان الكبرى : ١/ ٥١٨

١١٠-ينظر: تحليل الخطاب الصوفي امنة بلعلي :١٢٨

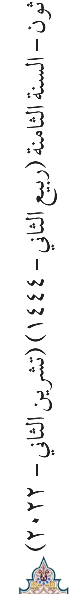
١١١- حياة الحيوان الكبرى : ١/ ١٧٩

١١٢- ينظر: الرسائل الادبية ودورها في تطوير النثر العربي القديم، صالح بن رمضان:٣٩٢

١١٣- حياة الحيوان الكبرى : ١/ ٥٩٥

١١٤ - م.ن :١/ ٤١٢

١١٥- ينظر: مفهوم النثر الفني واجناسه في النقد العربي القديم، مصطفى البشر قط:٩٩



المصادر والمراجع

الكتب

١- القرأن الكريم

٢- الاعلام ، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين بيروت.ط١٥، ٢٠٠٢م

٣- اليات السرد في الشعر العربي المعاصر، د.عبد الناصر هلال، مركز الحضارة العربية، الطبعة العربية الاولى القاهرة، ٢٠٠٦م

٤- الامثال العربية، دراسة تحليلية، عبد المجيد قطامش، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٨٨م.

٥ - الإيضاح في علوم البلاغة - المعاني والبيان والبديع، الخطيب القزويني محمد بن عبد الرحمن جلال الدين، تحقيق ابراهيم شمس الدين، دارالكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٣م.

٦- بحار الانوار، العلامة المجلسي، تحقيق محمد الباقر البهبودي، ط٢، ١٩٨٣م.

٧- البلاغة والتطبيق د.احمد مطلوب- د.كامل حسن البصير وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، ط٢، ١٩٩٩م.

٨- البيان والتبيين الجاحظ ت(٢٥٥) تحقيق عبد السلام محمد هارون دار الهلال، بيروت، ١٤٤٢ه.

٩- تاريخ الادب العربي-العصر الجاهلي، ريجيس بلاشير، تعريب ابراهيم كيلاني، دار الفكر، دمشق، (د.ت).

١٠- تاريخ الادب العربي- العصر العباسي الثاني، د.شوقي ضيف ،دار المعارف، القاهرةط١٣ ،٢٠٠٤م.

١١- تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، د.امنة بلعلي، الامل للطباعة والنشر والتوزيع، ردمك، ط٣، ٢٠٠٩م.

١٢- جمهرة الامثال ابو هلال العسكري، ضبطه وكتب هوامشه د.احمد عبد السلام، خرّج احاديثه محمد سعيد بن بسيوني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٨م.

١٣- الحياة الادبية في العصر العباسي، محمد عبد المنعم خفاجة، دار الوفاء للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٤م .

١٤- حياة الحيوان الكبرى، كمال الدين محمد بن موسى الدميري ت(٨٠٨هـ)، منشورات الرضي، قم - منشورات ناصر خسرو، طهران، ط٢، ١٩٧٠م .

١٥- الحيوان، الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٦٩.

١٦-الخبر في الادب العربي- دراسة في السردية العربية، د.محمد القاضي، كلية الاداب، تونس - دار الغرب الاسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٨م.

١٧- الذيل التام على دول الاسلام للذهبي شمس الدين أبي الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي ت(٩٠٢ه) حققه وعلق عليه محسن اسماعيل، قرأه وقدّم له محمود الأرناؤوط، مكتبة العروبة للنشر والتوزيع، الكويت، دار ابن العماد للنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٩٩م .

١٨- الرسائل الادبية ودورها في تطوير النثر العربي القديم (شروع قراءة شعرية)، صالح ابن رمضان، دار الفارابي، بيروت، ط٢، ٢٠٠٧م.

١٩- الرحيق المختوم (بحث في السيرة النبوية)، الشيخ الرحمن المباركفوري، وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية، قطر، ٢٠٠٧م.

٢٠- شذرات الذهب في اخبار من ذهب ابن العماد الحنبلي، دار المسيرة، بيروت، ط٢. ١٩٧٩م .

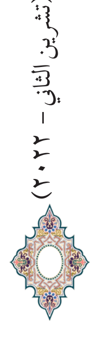
٢١- شذرات الذهب في اخبار من ذهب، لأبن العماد الامام شهاب الدين ابي الفلاح عبد الحي بن احمد بن محمد الحنبلي الدمشقي ت(١٠٨٩ه)، اشرف على تحقيقه وخرّج احاديثه عبد القادر الأرناؤوط، حققه وعلق عليه محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، ط١، ١٩٩٣م .

٢٢- الشعر العربي المعاصر- قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية، د.عز الدين اسماعيل، دار الفكر العربي، ط٣، ٢٠٠٩م.

٢٣- الصورة السمعية في الشعر العربي قبل الاسلام - دراسة، د.صاحب خليل ابراهيم، من منشورات اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٠م.

٢٤- الصورة الشعرية في النقد العربي الحديث، د.بشرى موسى صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٣م.

٢٥- الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، جابر عصفور، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار





الكتاب اللبناني بيروت، ط١، ٢٠٠٣م .

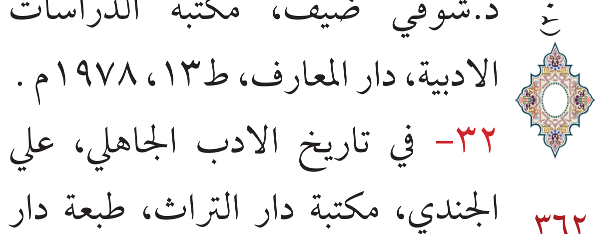
٢٦- طبقات الشافعية، ابن قاضي شهبة، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٠٧م .

٢٧- عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، زكريا بن محمد بن محمود القزويني ت (٦٨٢هـ)، منشورات الرضي منشورات ناصر خسرو، طهران، ط٤، ١٩٧٠م.

٢٨ - العقد الفريد ابن عبد ربة الاندلسي، شرح احمد امين الزين وابراهيم الايباري، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، ط٣، ١٩٦٩

٢٩- علم البديع، عبد العزيز عتيق، دار الآفاق العربية، القاهرة، ٢٠٠٤م .

٣٠- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ابو علي الحسين بن علي بن رشيق القيرواني ،تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر، ١٩٥٥م .



٣١- الفن ومذاهبه في النثر العربي، د.شوقي ضيف، مكتبة الدراسات الادبية، دار المعارف، ط١٣، ١٩٧٨م .

٣٢- في تاريخ الادب الجاهلي، علي الجندي، مكتبة دار التراث، طبعة دار التراث الاول، ١٩٩٩م.

٣٣- القصة والحكاية في الشعر العربي في صدر الاسلام والعصر الاموي، د.بشرى محمد علي الخطيب، وزارة الثقافة والاعلام، بغداد، ط١، ١٩٩٠م .

٣٤- كتاب الصناعتين- الكتابة والشعر، ابي هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري ت (٣٩٥هـ)، تحقيق علي محمد البجاوي-محمد ابو الفضل ابراهيم، دار الفكر العربي، ط٢، ١٩٩٢م .

٣٥ - اللغة واللون، د.احمد مختار، عالم الكتب للنشر والتوزيع، القاهرة، ط٢، ١٩٩٧م .

٣٦- مختصر تاريخ دمشق، ابن منظور، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٨٤م .

٣٧- معجم أداب اللغة العربية، الفرانكفوني المغاربي- جمال الدين بن شيخ، ترجمة مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨م .

٣٨- المعجم الادبي، صبور عبد النور،

دار العلم للملايين، بيروت، ط٢، ١٩٨٤م .

٣٩- المعجم المفصل في اللغة والادب، إميل بديع يعقوب - ميشال عاصي، دار العلم للملايين، ط١، ١٩٨٧م .

٤٠- مفتاح الفلاح ومصباح النجاح في شرح دعاء الصباح، الشيخ محمد اسماعيل بن الحسن المازندراني، تحقيق السيد مهدي الرجائي، مجمع البحوث الاسلامية، مشهد، ايران، ط١، ١٩٩٣م

٤١- مفهوم النثر الفني واجناسه في النقد العربي القديم، مصطفى البشر قط، دار البازوري العلمية، عمان، ٢٠٠٩ .

٤٢- منهج أبي علي المرزوقي في شرح الشعر، الطاهر الاخضر، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م.

٤٣- مواقف الشيعة، الشيخ الاحمدي الميانجي، مؤسسة النشر الاسلامي، ط١، ١٩٩٧م.

البحوث والدراسات

١- الاقتباس القرأني في شعر العباس بن الاحنف ت(١٩٣ه)دراسة تحليلية، م.د زهرة خضير عباس، مجلة كلية التربية الاساسية، جامعة بغداد ،ع٧٣، سنة٢٠١٢م .

٢- التداخل الاجناسي في شعر الجواهري (المثل العربي) انموذجاً مهدي عيدان الوائلي، الجامعة المستنصرية كلية التربية، ع٢، ٢٠١٦م .

٣- دعاء الانبياء في القرأن الكريم، وداد طاهر محمد نصر، جامعة النجاح الوطنية، كلية الدراسات العليا، اطروحة دكتوراة، ٢٠١٠م.

٤- الفخر الذاتي في معلقة طرفة - دراسة بلاغية نقدية، د.شعبان شوقي عبد المحسن، مجلة كلية اللغة العربية بأسيوط، العدد٣٤، ج٧، ٢٠١٥م .

٥- ملامح من رثاء الحيوان في الشعر العباسي، د.طه حسين، مجلة أداب الرافدين، ع٧، ١٩٧٦م.





معرفة قصد المتكلم في تحليل الخطاب عند سيبويه.

م.د محمد صلال وذاح

مديرية التربية في كربلاء

م.د حيدر فاضل عباس

مديرية التربية في كربلاء

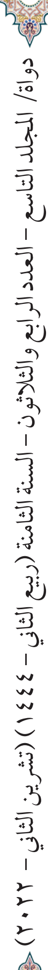
Knowing the intention of the speaker in analyzing the discourse in Sibawayh’s work.

Dr. Mohammed Sallal Wthah

Directorate of Education in Kerbala

Dr. Haider Fadhil Abbas

Directorate of Education in Kerbala

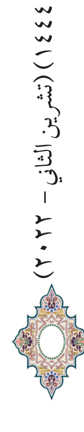


ملخص البحث

يهدف البحث إلى بيان جزئية مهمة من جزئيات الخطاب وأعني بها (قصد المتكلم) التي يُستند إليها بنحو كبير في معرفة المعنى وتوجيه التركيب اللغوي، فيُعرف عن طريقه تحليل الخطاب ومعناه ومسوغات استعماله، وقد كانت الإشارة إلى قصد المتكلم كعنصر مهم من عناصر الخطاب وآلية تفسيره للكلام في الوقت نفسه، وأثره الذي يحدثه في الكلام يتحصّل عند سيبويه في أمرين:

الأمر الأوَّل: نوع يتعلق باختلاف الصياغات التركيبية، وما يحدثها من تغييرات أو يجيء على خلاف من ظاهر القياس في الاستعمال من لدن المتكلم لقصده، وتفصيل ذلك بعد أن نعرف الأثر الآخر مما يحدثه قصد المتكلم.

الأمر الثاني: نوع يتعلق بوحدة الصياغات التركيبية، ويتعلق هذا النوع بالتغيير الدلالي الحاصل من التنوعات التي يحدثها القصد من التغييرات الصوتية من لدن المتكلم، فلا يمكن معرفة الدلالة إلَّا بعد أن تُنسب إلى قصد المتكلم، من هذا وذاك أثمر البحث عن أهمية قصد المتكلم بوصفه وسيلة من وسائل التقعيد النحوي، وعنصر رئيس من عناصر الاتصال اللغوي، وركن من أركان عملية الفهم والإفهام؛ فهو يبرز مفصلًا مهمًا من مفاصل الخطاب التي لا يمكن الاستغناء عنها جاء به سيبويه في تفسير الاستعمال اللغوي وتسويغه؛ فيكون الاحتكام إلى القاعدة النحوية ذا طابع تفسيري للاستعمال اللغوي.





Abstract

The purpose of the research is to identify an important part of speech, namely the speaker's intention which is largely based on in knowing the meaning and directing the linguistic structure, through which the discourse analysis, its meaning and justifications for its use are known. At the same time, the effect it has on speech is evident in Sibawayh in two ways:

The first is a type related to the difference in syntactic formulations, and the changes that occur in them or come in a contradiction from the apparent analogy in use by the speaker's intention, and its detail after knowing the other effect of what the speaker's intention causes.

The second matter: a type related to the unity of syntactic formulations. This type is related to the semantic change that occurs from the variations caused by the intent of the phonemic changes from the speaker, so the connotation can only be known after it is attributed to the speaker's intent.

From this and that, the research resulted in the importance of the speaker's intent as a means of grammatical recitation, a major element of linguistic communication, and a cornerstone of the process of understanding. It highlights an important and indispensable part of the discourse that Sibawayh came up with in explaining and justifying linguistic use. The invocation of the grammatical rule is of an explanatory nature for linguistic use.



المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله ربِّ العالمين والصلاة والسلام على سيّد المرسلين محمد وآله الطيبين الطاهرين وسلّم تسليمًا كثيرًا.

وبعدُ:

فقد كان للخطاب أثرٌ كبير في كلِّ ما يندُّ عن علاقة بعملية التواصل اللغوي، ولم يقتصر الدرس اللغوي القديم على بيان ذلك الأثر وصفًا، بل تعدى حدود الوصف ليصل إلى التطبيق ليُكمِل عن طريق قصد المتكلّم معرفة المعنى وتوجيه التركيب اللغوي، وهذا المنظور أتمّ من أن يكون الخطاب متتاليات جملية أو تسلسل جملي لا يراد منه سوى السرد.

ويطالعنا سيبويه في بادرة لمكون من مكونات الخطاب وأثره في تفسير المعنى، وتتجلى هذه البادرة في قصد المتكلم عندما يكون إفادته للمخاطب بمعلومات أو أخبار لا يعرفها غيرهما وهو ما يحقق مبدأ التعاون في معرفة المعنى من قصد المتكلم.

وقد كان البحث على تمهيد ومطلبين سبقتهما مقدمة:

تضمن التمهيد مفهوم الخطاب، وبيان أبعاده الأساسية، أمَّا المطلب الأوَّل فكان في بيان (معرفة قصد المتكلم)، في حين خُصِص المطلب الثاني لـ(إرادة الإفهام من قصد المتكلم).

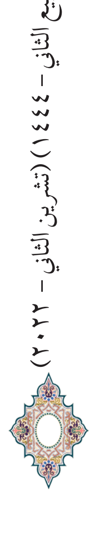
وقد تضمَّن البحث خاتمة شملت ما تحصَّل من نتائج تضمنها البحث.

والله ولي التوفيق.

التــمهــيد

مفهوم الخطاب:

إنَّ الإشارة إلى الخطاب هي الإشارة إلى مفهوم اللغة التواصلي، إذ إنَّ الخطاب "وحدة تواصلية تبليغية ناتجة عن مخاطِب معيّن موجهة إلى مخاطَب معيّن في سياق معيّن"[(١)]، ومن جانب آخر فإنّ مفهومه التركيبي يرتبط بمفهومه الجملي؛ لأنَّ " الخطاب من حيث معناه اللغوي يدلّ على كلِّ ملفوظ أكبر من الجملة منظورًا إليه من حيث قواعد التسلسل الجملي، ومن جهة نظر اللسانيات فإنَّ الخطاب لا يمكن أن يكون سوى مرادف



للملفوظ"[٢].

أي أنَّه يمكن لأية جملة أن تكون خطابًا بغض النظر عن كونها ملفوظًا أو مكتوبًا، وأكّد ذلك الدكتور أحمد المتوكل، إذ " يُعدُّ خطابًا كلّ ملفوظ- مكتوب يشكّل وحدة تواصلية تامّة"[٣]، وهذا المنظور أتمّ من أن يكون الخطاب متتاليات جملية أو تسلسل جملي، إذ يمكن للجملة الواحدة أن تكون خطابًا، وهذا المنظور متأصّل يستقى من الذكر الحكيم، إذ يتضح مفهوم الخطاب على أنَّه كلامٌ موجّه دال أو مفهوم، ومنه قوله تعالى "وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما" [الفرقان:٣٦] وقوله تعالى [ربُّ السموات والأرض وما بينهما الرحمن لا يملكون منه خطابا] [النبأ:٣٧].

وفي ضوء ذلك فإنَّ الخطاب يتكون من عنصرين مهمين يكوّنان الأساس الذي يؤلّف منه كلامًا تواصليًا بين المتكلمين هما:

١. المتكلم: الذي يرجع إليه تأليف الكلام وإرساله إلى من يريد به إظهار القصد، وفهم الكلام.

٢. المُخاطَب: الذي يتلقى الكلام ويرجع إليه تحليل الخطاب.

إذًا فالعملية الخطابية مع طول الخطاب أو قصره قائمة على مرسل ومرسل إليه، ومن ثمَّ فإنَّ الخطاب مراسلة لغوية يرسلها المتكلم ليتلقاها المستمع.

وما دام الخطاب يقوم على إلقاء المتكلم وتلقي المخاطَب؛ فإنَّ فيه بعدين أساسيين:

البعد الأوَّل: وسيلة لغوية لا إرشادية: فهو يتعامل مع الصورة المكتوبة أو الملفوظة حتى وإن كانت جملة واحدة[٤].

البعد الثاني: التداولي: الذي يقوم على مفهوم التواصل، ولذا فإنَّ من عناصر الخطاب الأصوات والمعجم والتركيب والمعنى والتداول[٥].

وما دام مفهوم الخطاب يقوم على فهم المخاطب وإلقاء المتكلم فإنَّ هذا المفهوم نجده متأصلًا عند القدماء، إذ ركّزوا على المتكلم والمخاطب في فهم التركيب فهمًا دقيقًا، وفي الإشارة إلى سيبويه وما دوَّنه من مفاهيم في أثر



التداول وعلم المخاطب ما لا يمكن إنكاره بهذا الصدد، إذ أطَّر ذلك في سياقات الحال، فـ" سيبويه يهتم بإرادة كلّ من المتكلِّم والمخاطب وما في نفسيهما من معنى"[٦].

وهذا المفهوم من الفهم المتحقق بين المتكلم والمخاطب هو ما يحقق البعد التداولي بينهما، أي المفهوم التواصلي، ومن جانب آخر فإنَّ الاهتمام من لدن سيبويه لغرض المتكلم وقصده يكشف عن قصد المعنى، وهذا الغرض أو القصد له أثر عند سيبويه في جعله آلية تفسيرية في توجيه الاستعمال اللغوي، ويتحقق ذلك عنده في جانبين:

الجانب الأوَّل: مراعاة قصد المتكلم في معرفة المعنى وتوجيه التركيب اللغوي على أثره، وإشارات ذلك تتضح في قول سيبويه: " ويقول الرجل للرجل لِمَ فعلت ذلك فيقول لِمَ أنَّه ظريف، قال: لِمَه، قلت: لأنَّ ذاك كذلك. وتقول إذا أردت أن تُخبر ما يعني المتكلم، أي إنّي نجدٌ إذا ابتدأت كما صحّ أي: أنا نجدٌ وإن شئت قلت: أي أنّي نجدٌ كأنّك قلت: أي لأنّي نجدٌ"[٧]، فإنَّ إرادة قصد المتكلم حصلت من المخاطَب بذكر الأخبار في الجملة (لِمَ أنَّه ظريف)، وجملة (أي أنَّي نجدٌ) كأنَّها تعليل بأنْ تخبر عن نفسك أي لأنَّك ظريف، ولأنَّك نجد، ولذا ذكر التعليل سيبويه أنَّ القصد (لأنَّ ذاك كذلك) و(أي لأنَّي نجدٌ).

ويتضح بعد ذلك أنَّ الخطاب " حدثٌ لغوي يرسله متكلم أو مرسِل نحو مخاطَب أو مرسَل إليه قصد إفادته بمعلومات أو أخبار جديدة في مقام محدد وباستعمال وسيلة تبليغية محددة والانطلاق من ظروف وأحوال وأوضاع مشتركة بين المتخاطبين لا يعرفها غيرهما"[٨].

وتتضح رؤيا مفهوم هذا النصّ عندما نجد أنَّ المحذوف من الكلام يحدده المخاطب بلفظة معينة لعلمه به، وإن لم يوجد دليل يدلّ من التركيب عليه لعلمه مسبقًا بذلك الحذف.

وكذا قصد المتكلم عندما يكون إفادته للمخاطب بمعلومات أو أخبار لا يعرفها غيرهما وهو ما يحقق مبدأ التعاون



في معرفة المعنى من قصد المتكلم من لدن المخاطَب كما أوضحه (غرايس)[٩].

الجانب الثَّانيّ: علم المخاطب ومعرفة المحذوف من الكلام، إذ يكون الحذف دراية من المخاطب في التفاعل والتتابع مع الكلام ليحقق الانسجام التداولي عن طريق التحريك الذهني للمخاطب على أنَّ المحذوف الدالّ عليه الدليل يقع في مسألتين:

١. علم المخاطب بالمحذوف.

٢. التواصل في إتمام الكلام من لدن المخاطب.

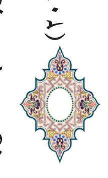
إذ الحذف عامل في إيجاد التفاعل والانسجام الخطابي عن طريق دراية المخاطب، فهو يصنع روح التواصل، ومن ثمَّ يحقق البعد التداولي، لذا نجد سيبويه يفسّر الحذف بعلم المخاطب لا الاقتصار بالتفسير على الاستخفاف، أي الخفّة بالكلام أو الاختصار، وكذا لم يُفسر بدلالة الدليل عليه كالذي نجده عند تصريحات بعض النحويين من القول بوجود اللفظ الدال من التركيب.

وإشارة سيبويه إلى علم المخاطب تتضح في مواضع كثيرة، ومنه قوله " إذا قلت: لا يديّ لك ولا أبا لك فالاسم بمنزلة اسم ليس بينه وبين المضاف إليه شيء نحو: لا مثل زيد...وإن أظهرت فحسن ثم تقول توكيدًا وإن علم ما تعني "[١٠].

فالنصّ يبين أهمية علم المخاطب في معرفة المحذوف من الكلام على (لك) إذ لولا علم المخاطب عن المحذوف (لك) لكان تقدير المحذوف بغير الجار والمجرور، ولكن علم المخاطب مع الاستغناء وترك المحذوف يعلم بها حُذِف أنَّ التقدير (لا أبًا لك ولا يدي لك)، والذي يعنينا في هذا المقام الجانب الثاني وهو مراعاة قصد المتكلم الذي سيرد ذكره تفصيلًا.

المطلب الأوَّل: معرفة قصد المتكلّم

يُعدُّ قصد المتكلم من السياقات التي تُحيط بالكلام فيُعرف عن طريقه تحليله ومعناه ومسوغات استعماله، وهو سياق خارجيّ، إذ هو سياق حال (مقام) فهو على ذلك ما يُحيط بالخطاب " من حال المخاطَب والمُخاطِب والغرض



الذي سيق إليه"[١١].

والغرض هو المفهوم الذي يرتبط بقصد المتكلم أو على ما سمّاه بعضهم "نفس المتكلم"[١٢]، أو "نية المتكلم"[١٣].

فهو في أوضح التعبيرات التي تلائم مستواه الذي يحلل به الكلام يُعدّ قرينة حالية[١٤].

فالمتكلم يقوم في اختيار بعض التعبيرات الكلامية وصياغاتها بصياغات تحتاج في ظاهرها إلى تفسير وتحليل مثل وجود الحذف أو التقديم والتأخير أو صياغات قد تخالف في ظاهرها القاعدة، وهذا راجع إلى "اختيار النسق التعبيري الذي يلبي حاجته وقصده وينقل المعنى الذي يبتغي إيصاله إلى المخاطب أو المتلقي مع ما قد يتخلل هذا النسق من اختصار أو تقديم أو تأخير أو تغيير لبعض الأحكام الإعرابية"[١٥].

إذ " يسعى المتكلم جاهدًا لمعرفة الحال التي يكون عليها المخاطب ليتسنى له صياغة كلامه على وفق تلك الحال؛ لأنَّ مراعاتها تسهم كثيرًا في كيفية صياغة البناء التركيبي للجملة، لذا يختلف الأسلوب الذي يتبعه المتكلم كمًّا وكيفًا مع السامع"[١٦].

ومعرفة حال المخاطب لها أثرها في تحديد صياغات التركيب وأنماط الحمل، ومن ثمّ يرتبط الكلام بالمتكلم عند مراعاة حال المخاطب، فيراعي القصد الذي يريد إيصاله فيصوغ على إثره الكلام فيتكوّن النوع الخطابي.

والقصد على وفق معرفة المتكلم وهذا المفهوم ما نجده متأصلًا عند سيبويه، فإنّنا نلحظ مفهوم قصد المتكلم قد تأصّل عنده في مراعاة التحليل للصياغات التركيبية المتعددة، وإرجاع ذلك إلى قصد المتكلم، وما يريده من معنى يرتبط به أو بغيره وأكثر ما يشير إليه سيبويه في معرفة قصد المتكلم هو التعبير بإرادة المتكلم، ويتضح ذلك في قوله: " وإذا قلت: كنت زيدٌ مررت به ... وكذلك حسبتني عبد الله مررت به... فإنّما أراد أن يقول: كنت هذه حالي، وحسبتني هذه حالي كما قال لقيت عبد الله وزيد يَضربه عمرو، فإنّما قال: لقيت عبد الله وزيدٌ هذه حاله ولم يعطفه على الحديث الأوّل ليكون في مثل



معناه... ومثل ذلك قد علمت لعبد الله تضربه، فدخول اللام يدلّك أنَّه أراد به ما أراد إذا لم يكن قبله شيء"[١٧]، فإرادة المتكلم هنا يعني بها سيبويه قصده تفسير المعنى من جملة (كنت وزيد مررت به) وجملة (حسبتني عبد الله مررت به) يريد به بيان حال المتكلم من دون وجود العطف، فأوضح سيبويه أنَّ إرادة قصد المتكلم هي (كنت هذه حالي وحسبتني هذه حالي) فجعل من المرور بزيد وعبد الله هي الحال التي يوصف بها المتكلم.

وقد يتضح مفهوم قصد المتكلم لكونه عارفًا بالخبر، ولذا نجد سيبويه يؤكد على قصد المتكلم ومراعاة المخاطب في إيصال قصده لتصحّ مخاطبته بنوع من التركيب لا يخرج عن حدِّ القصد أو المعرفة التي يشير إليها سيبويه بقوله: " ولا يستقيم أن تخبر المخاطب من المذكور وليس هذا بالذي ينزل به المخاطب منزلتك في المعرفة فكرهوا أن يقربوا باب اللبس"[١٨].

فإشارة سيبويه "ينزل به المخاطب منزلتك في المعرفة" تحقق مفهوم قصد المتكلم ومراعاة المخاطب في إيصال هذا القصد إليه وتحقق أيضًا مفهوم انَّ اللغة أداة تواصل في طبيعتها يُراعى فيها حال المتكلم والمخاطب.

ويتضح مفهوم قصد المتكلم من صياغات متعددة عند سيبويه يُستقى منها أنَّ سيبويه يُراعي فيها قصد المتكلم[١٩].

والأثر الذي يحدثه قصد المتكلم في الكلام يتحصّل عند سيبويه في أمرين:

الأمر الأوَّل: نوع يتعلق باختلاف الصياغات التركيبية، وما يحدثه من تغييرات أو مجيء على خلاف ظاهر القياس في الاستعمال من لدن المتكلم لقصده وتفصيل ذلك بعد أن نعرف الأثر الآخر مما يحدثه قصد المتكلم.

الأمر الثاني: نوع يتعلق بوحدة الصياغات التركيبية، ويتعلق هذا النوع بالتغيير الدلالي الحاصل من التنوعات التي يحدثها القصد من التغييرات الصوتية من لدن المتكلم، ففي قول سيبويه: " يقول الرجل: أتاني رجلٌ يريد واحدًا في العدد لا اثنين فيقال: ما أتاك رجلٌ، أي أتاك أكثر من ذلك أو يقول أتاني رجلٌ

لا امرأة، فيقال ما أتاك رجلٌ أي امرأة أتتك، ويقول: أتاني اليومَ رجلٌ أي في قوّته ونفاذه، فتقول ما أتاك رجلٌ، أي أتاك الضعفاء"[٢٠].

فالتحولات في النصِّ إذا جعلنا النصّ هو " البناء النظري التحتي لما يسمى عادة خطابًا"[٢١].

فإنَّ التحولات الدلالية تحدث عن طريق قصد المتكلم لما يحدثه من تغيرات صوتية؛ لأنَّ التغيرات الصوتية نابعة من تغير في القصد لديه، وهذه التغيرات هي من القرائن الصوتية التي توسم بالتنغيم[٢٢]، وهذا التنغيم المرافق لقصد المتكلم يتسع في مسارين من التوسع الدلالي في " تحولات النص وتحولات الأسلوب"[٢٣].

وعودة إلى الذي ذكرناه آنفًا عن سيبويه فإنَّ وحدة التركيب مع التنغيم أوحت إلى أكثر من صياغة تركيبية لارتباطها بقصد المتكلم أو على ما بيَّنه سيبويه إرادة المتكلم من لفظة (يريد)، فالصياغة التركيبية: ما أتاك رجلٌ أنتجت صياغات متعددة في مفهومها الدلالي وهي على النحو الآتي:

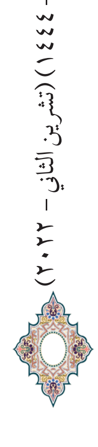
١. ما أتاك رجلٌ + تنغيم (قصد المتكلم) = أتاني رجلٌ. أنتجت إرادة أكثر من رجل، أي إرادة العدد.

٢. ما أتاك رجلٌ + تنغيم (قصد المتكلم) = أتاني رجلٌ لا امرأة. أنتجت الدلالة إرادة الجنس، أي: امرأة.

٣. ما أتاك رجلٌ + تنغيم (قصد المتكلم) = أتاني اليوم رجلٌ. أنتجت الدلالة إرادة النوع، أي: أتاك الضعفاء.

ولا يمكن معرفة هذه الدلالات إلَّا أن تُنسب إلى قصد المتكلم؛ لأنَّ التركيب واحد قد يُفهم منه دلالة واحدة أو هو الظاهر في الحكم على هذا التركيب، لكنّ قصد المتكلم مع ما أحدثه من تنوعات تنغيمية أحدث تنوعات في الدلالة.

أمَّا ما يخصّ النوع الأوّل الذي يتعلق باختلاف الصياغات التركيبية في قصد المتكلم بأكثر من غرض أو قصد لما يريده من اختلاف الصياغات التركيبية عنده، إذ نجد تنوعات في مقاصده في هذه التنوعات التركيبية ومنه ما يريد به





التنبيه، ومن ذلك قول سيبويه: " وحدثنا بعض العرب أنَّ رجلًا من بني أسد قال: يوم جَبَلَةَ واستقبله بعير أعور فتطيَّر منه فقال يا بني أسد أعور وذا ناب فلم يرد أن يسترشدهم ليُخبروه عن عَوَرِه وصحّته ولكنّه نبههم كأنه قال: أتستقبلون أعورَ وذا ناب، فالاستقبال في حال تنبيهه إيَّاهم كان واقعًا كما كان التّلوّن والتنقل عندك ثابتين في الحال الأوّلى وأراد أن يثبت لهم الأعور ليحذروه"[٢٤]. قد يكتفى بالنداء أن يكون موضع تنبيه عندما تكون الصياغة من حرف نداء وذكر المنادى، إذ (ياء) النداء لذاتها تنبيه وما يُرافقها من مدّ الصوت، وقد يبتعد الكلام عن الصياغات الدالة على النداء ويأتي المتكلم بصياغات أخرى ترتبط بقصده ويُراد منها التنبيه، إذ بيّن سيبويه في نصّه المذكور آنفًا أنَّ قصد المتكلم عندما نادى (بني أسد) أنَّه لا يريد (أن يسترشدهم ليخبروه عن عوره وصحته)، بل هو تنبيه لهم باستفهام ليس الغرض منه الفهم، بل هو إنكار عليهم أن يستقبلوا أعور وذا ناب، لذا قال سيبويه (فالاستقبال في حال تنبيهه إيَّاهم) فكشف عن الحال التي يستقبلون بها من تكون صفته الأعور.

وشبّه سيبويه هذا الموضع بالنصب في الاستفهام بقوله (كما كان التلّون والتنقل عندك ثابتين) أراد بقوله: " أتميميًا مرة وقيسيًا أخرى"[٢٥]، فجاء بالاسم منصوبًا ولم يأتِ به مرفوعًا لما يريده المتكلم من الكشف عن قصده فكان النصبُ حاصلًا من القصد في تنبيه المتكلم لا البناء على الفعل، ولذا قال سيبويه: " هذا باب ما جرى من الأسماء التي لم تؤخذ من الفعل مجرى الأسماء التي أُخذت من الفعل"[٢٦]. أراد بذلك أن يُنبّه عن النص في (أتميميًا وقيسيًا وأعور) جاءت بالنصب لا بالرفع ليس بالبناء على الفعل بل قصد المتكلم أن يظهر المعنى الذي يقصده فشبه المُقبِل على بني أسد بالمثل السائر (أعور وذا ناب).

وهذا النحو من الصياغات التركيبية لا يقتصر على المفهوم من القواعد في ترتيب الجُمل، إذ لا يجعل من اللغة عند المتكلمين على أنَّها " منظومة من القواعد المجردة فحسب وإنَّما فهموها

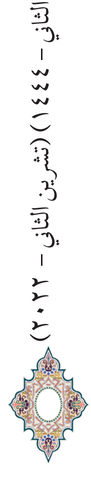
على أنّها لفظ معيّن ... لأداء غرض تواصلي...لذلك جعلوا من أهداف الدراسة النحوية إفادة المخاطب معنى الخطاب وإيصال رسالة إبلاغية إليه"(٢٧).

وكذلك فإنه "لم يكن الدرس النحوي في كتاب سيبويه قائمًا على أساس شكلاني بحت...فهو يرى ضرورة اتساق المكون التركيبي الشكلي والمكون الدلالي لتحقق الوظيفة الإبلاغية للغة العربية"(٢٨).

وهذا ظاهر في تفسير سيبويه للاستعمال اللغوي، إذ يُفسّر ما جاء من التغيرات في التركيب التي بحسب الظاهر تخالف التقعيد، ويجعل من قصد المتكلم تفسيرًا مسوغًا لهذا الاستعمال مراعاة للمعنى المراد.

ومن المواضع التي يدلّ عليها اختلاف التركيب مما يقصده المتكلم ما أشار إليه سيبويه في بيان المعنى من استعمال (أم) في تركيب خاص في ذكره الاسم الصريح بدلًا من الضمير، إذ قال: " وذلك قولك أزيدٌ عندك أم عمرو وأزيدًا لقيت أم بشرًا فأنت الآن مدّعٍ أنّ عنده أحدهما لأنَّك إذا قلت أيَّهما عندك وأيّهما لقيت فأنت مدّعٍ أنَّ المسؤول قد لقي أحدهما أو أنَّ عنده أحدهما إلّا أنَّ علمك قد استوى فيهما لا تدري أيّهما هو، والدليل على أنَّ قولك: أزيدٌ عندك أم عمروٌ بمنزلة قولك أيّهما عندك أنَّك لو قلت أزيدٌ عندك أم بشرٌ فقال المسؤول لا كان محالًا كما أنَّه إذا قال أيّهما عندك فقال لا فقد أحال وأعلم أنَّك إذا أردت هذا المعنى فتقديم الاسم أحسن لأنَّك لا تسأله عن اللقى وإنَّما تسأله عن أحد الاسمين لا تدري أيّهما هو فبدأت بالاسم لأنَّك تقصد قصد أن يبيّن لك أي الاسمين في هذا الحال وجعلت الاسم الآخر عديلًا للأوَّل فصار الذي لا تسأل عنه بينهما"(٢٩).

فقصد المتكلم من إرادة المعنى الخاص حدد الصيغة التركيبية بـ(أزيدٌ عندك أم عمرو، وأزيدًا عندك أم بشرًا) فأراد سيبويه من (أم) المتصلة من يكون عندك أو لقيت فالاسم مستفهم عنه من دون العلم بأحدهما موجود عندك أو إنَّك لقيت أحدهما، ولذا أكَّد سيبويه على



أنَّ التعبير إذا كان " من دون أم بـ(أزيدٌ وعمرو أيّهما عندك) أو (أزيدًا وبشرًا أيّهما لقيت) فإنَّ المعنى يكون (قد لقيت أحدهما أو أنَّ عنده أحدهما إلَّا أنَّ علمك قد استوى فيهما لا تدري أيّهما هو)، أي أنَّ المتكلم يقصد أنَّه لا علم له بأيّهما موجود عندك أو الذي لقيت فكان التعبير بـ(أم) المتصلة مع ذكر الاسم الصريح من دون الضمير الدال عليهما. فالمعنى الذي أُريد بيانه قيّد المتكلم عالمًا بأنَّ أحدهما عنده، ولكن لا يعلم من هو لا مستفهمًا عن وجود أحد أو لا " فنجد سيبويه ينفذ إلى دلالة (أم) على التسوية على وفق قصد المتكلم وتواصله مع مخاطبه، فالمتكلم يسأل عن شيئين أو أكثر وهو يعلم إنَّ الفعل أو الخبر واقع بأحدهما، إلَّا أنَّ علمه قد استوى فيهما فلا يدري أيّهما هو"[٣٠].

ولذا نجد سيبويه يبيّن أنَّ قصد المتكلم لا الاستفهام عن وجود الشيء أو اللقيّ له بل الاستفهام عن الاسم الذي يُستفهم عنه بالوجود أو اللقيّ، فقال: (لأنَّك تقصد أن يبيّن لك أيّ الاسمين في هذا الحال) أي حال أنَّه موجود أو أنَّه لقي فلان، ولذا توسطت (أم) ففهم قصد المتكلم عن طريقها.

وقد يكون توجيه الحركة الإعرابية بسبب قصد المتكلم وما يريد توضيحه من معنى، إذ الحركة الإعرابية واحدة من القرائن الدالة على المعنى[٣١]، فإذا كان الاحتكام إلى الجانب الوظيفي من وجود الفعل على أن يكون هو العامل للنصب في الاسم أو يكون فيه الرفع للابتداء، فإنَّ الطابع التفسيري لقصد المتكلم قد ينأى عن هذا التحليل القواعدي الذي يمثل الطابع الشكلي للصياغات التركيبية، إذ يُفسّر وجود الحركة الإعرابية وتغيراتها في ضوء قصد المتكلم لما يريده من معنى، إذ يُعدّ قصد المتكلم بمثابة العامل الذي يتحكّم في إظهار الحركة الإعرابية إذ قد يكون الرفع هو المستعمل في لغة الكلام بينما نجد لغة الاستعمال على النصب كلّ ذاك مراعاة لقصد المتكلم فيما يريد إظهاره من معنى وهذا المفهوم أعمل فيه سيبويه فكره وجعله آلية تفسيرية لتسويغ الاستعمال، ومن ذلك قوله:



" أمَّا العبيدُ فذو عبيدٍ، وأمَّا العبدُ فذو عبدٍ، وإنَّما أُختير الرفع لأنَّ ما ذكرت في هذا الباب أسماء والأسماء لا تجري مجرى المصادر... كأنَّهم قالوا أمَّا العبيدُ فأنت فيهم أو أنت منهم ذو عبيدٍ، أي لك من العبيد نصيب... وزعم يونس أنَّ قومًا من العرب يقولون أمَّا العبيدَ فذو عبيدٍ، وأمَّا العبدَ فذو عبدٍ يجرونه مجرى المصدر سواء... ولو قال أمَّا العبيدُ فأنت ذو عبيد يريد عبيدًا بأعيانهم قد عرفهم المخاطب كمعرفتك. كأنك قلت: أمَّا العبيدُ الذي نتعرف لهم لم يكن إلَّا رفعًا...وإنَّما جاز النصب حين لم يجعلهم شيئًا معروفًا بعينه"(٣٢).

فالتعليل والافتراض عند سيبويه للرفع في (أمَّا العبيدُ فذو عبيدٍ) على أنَّ الاسم لا يجري مجرى المصادر لكنّ التعليل الآخر له جعله مرافقًا للمعنى وإرادة قصد المتكلم، إذ هو المسوّغ لهذا الرفع حيث قال (أمَّا العبيدُ فذو عبيدٍ، يريد عبيدًا بأعيانهم قد عرفهم المخاطب) فتعيين العبيد المقصودين بأعيانهم لا غيرهم هم المقصودين عند المتكلم، وعرفهم المخاطب.

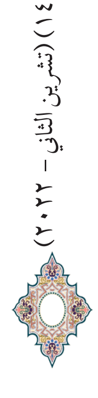
أمَّا في النصب فقد علَّل سيبويه بإجراء الأسماء مجرى المصادر والتعليل الآخر أرجعه لقصد المتكلم، لذا قال: (وإنَّما جاز النصب حين لم يجعل –المتكلم– شيئًا معروفًا بعينه)، ولذا أُختير الرفع؛ لأنَّ العبيدَ معروفون بأعيانهم.

المطلب الثاني: إرادة الإفهام في قصد المتكلم.

يمكن أن نختزل قصد المتكلم في بيان ما يريد إيصاله إلى المخاطب من معنى وإفهام في جانبين:

١. الجانب الأوَّل: ما يعنيه المتكلم من قصد لنفسه:

قد يتخذ من بعض التراكيب ما يريد به بيان قصده لنفسه عند إفهامه المخاطب؛ لأنَّه يريد أن يفصح عمّا في نفسه ويجعل من صياغة التراكيب التي يستعملها ما يحتاج إلى التفسير في تسويغ استعمالها، ولا نلحظ إلَّا القصد في تفسير هذا الاستعمال وتسويغه، فإذا كان الاحتكام إلى القاعدة هو الطابع التفسيري للاستعمال اللغوي فإنَّ سيبويه



مع تمسكه بقواعد اللغة العربية " نجده في كثير من الحالات يُجيز بعض التراكيب أو يمنعها لأسباب لا تتصل بالنحو بها هو أحكام إعرابية أو قواعد ترسم حدود التأليف من تقديم أو تأخير أو تعريف أو تنكير وما سوى ذلك...بل يجعل طريقة العرب في الكلام هي الفيصل في ذلك، وبخاصة إذا أُمن اللبس، وفَهِم المخاطب مُراد المُتكلم"(٣٣).

وفي ضوء قصد المتكلم فإنَّنا نجد قصد المتكلم هو المتحكم في بعض التراكيب والمفسرًا لها، قال ابن جنيّ " وقد يُحذف المميز وذلك إذا عُلِم من الحال (حكمًا ما) كان منها به وذلك في قولك: عندي عشرون، واشتريت ثلاثين... فإن لم يُعلم المراد لزم التمييز إذ قصد المتكلم الإبانة، فإن لم يرد ذلك وأراد الإلغاز وحذف جانب البيان لم يوجب على نفسه ذكر التمييز وهذا إنَّما يصلحه ويفسده غرض المتكلم وعليه مدار الكلام"(٣٤).

وهذا المفهوم نجد تأصيله التفسيري عند سيبويه، إذ وظّف قصد المتكلم لبيان وتفسير الاستعمال عندما يُفصح المتكلم لبيان القصد لنفسه وإيصاله إلى المخاطب ومن ذلك قوله: "إنَّ رجلًا من إخوانك ومعرفتك لو أراد أن يُخبرك عن نفسه أو عن غيره بأمر فقال: أنا عبدُ الله منطلقًا، وهو زيدٌ منطلقًا كان محالًا لأنَّه إنَّما أراد أن يُخبرك بالانطلاق ولم يقُلْ هو ولا أنا حتى استغنيت أنت عن التسمية لأنَّ هو وأنا علامتان للمضمر وإنَّما يضمر إذا علم أنَّك قد عرفت من يعني"(٣٥).

ففي هذا النَّصّ جعل سيبويه الطابع الاجتماعي في اللغة مع إرادة قصد المتكلم من العوامل التي يُفسّر بها الاستعمال اللغوي فذكر الضمير (أنا) و(هو) لا مسوّغ له ما دام المخاطب هو من معرفة وخاصة المتكلم عندما يُريد المتكلم أن يفصح عن قصده لنفسه والإخبار عن حاله، وجعل سيبويه ذكر الضمير في (أنا عبد الله منطلقًا) و (هو زيد منطلقًا) محالًا لِعلم المخاطب لما تعني لنفسك، ولكن كان حسنًا ذكر الضمير " لو كان خلف حائطٍ أو في موضع تجهله فيه فقلت من أنت فقال أنا عبد الله منطلقًا في حاجتك

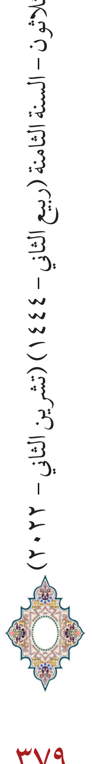
كان حسنًا"[٣٦]، فالمتكلم عندما يريد أن يُبيّن ما في نفسه من إخبار أو ذكر للحال تقيّده إرادته في تحديد الصياغة التي تلائم السياق الذي يرسل كلامه فيه.

ولذا " يتأثر مستوى الحديث تبعًا لقصد المتكلم مع مراعاة المخاطب ثقافيًا واجتماعيًا... وربّما كان من شأن خطاب المتكلم أن يتأثر بالحالة النفسية للمتكلم ذاته"[٣٧]. إذ قد يكون القصد من المتكلم إيضاح المعنى الذي يتصل به من الإخبار، وقد يكون أسلوب الاستفهام الحقيقي من الأساليب التي ترتكز على إيضاح قصد المتكلم لنفسه عندما يكون المتكلم خالي الذهن في طلب الفهم للمعلومة والإخبار عن الشيء ومسائل ذلك واضحة عند سيبويه[٣٨].

٢. الجانب الثاني: ما يعنيه المتكلم من قصده للمخاطب نفسه:

يُراعي المتكلم في قصده من بيان المعنى والإخبار أو الأمر أو النهي مراعاة حال المخاطب فيكون القصد موجهًا للمخاطب وهذا هو الغالب من قصد المتكلم، فالتنبيه واحد من هذه المسائل التي يريد المتكلم في قصده أن يعلم المخاطب نفسه ما يوجهه له المتكلم، فالتحذير مثلًا تنبيه للمخاطب، إذ " التحذير: تنبيه المخاطب على أمر مكروه يجب الاحتراز منه"[٣٩]، فالاحتراز المنبّه عليه أو ما يُتخَوَّف منه على المخاطب حتى لا يقع فيه.

والصياغة التركيبية مع الحذف هي الصياغة الغالبة التي تكشف عن مراد أو قصد المتكلم في المفاهيم التواصلية بين المتكلمين، وإذا ما رجعنا إلى التحذير وجدنا إرادة المتكلم في الاقتصار والحذف واحدةٌ من المسائل التي يُراعي بها المتكلم حال المخاطب، ومن ذلك قول سيبويه: " وحذفوا الفعل من إيَّاك لكثرة استعمالهم...ومن ذلك رأسه والحائط كأنَّه قال: خلّ أو دَعْ رأسه والحائط، فالرأس مفعول معه فانتصبا جميعًا...وإن شئت لم يكن فيه ذلك المعنى، فهو عربيٌّ جيد كأنّه قال عليك رأسك وعليك الحائط...ومثل ذلك أهلَكَ والليل كأنَّه قال بادِر أهلَك قبل الليل وإنَّما المعنى أن يحذّره أن يُدركه



الليل والليلُ محذّر منه"[٤٠]. ومع التعليل بكثرة الاستعمال في حذف الفعل فإنَّ سيبويه جعل من إرادة وقصد المتكلم أن يكون معنى الكلام التحذير هو المسوّغ الآخر لبيان الحذف.

ولذا كان الاستعمالان (رأسه والحائط) و(عليك رأسك وعليك الحائط) جائزين ما دامت إرادة المعنى التحذير للمخاطب؛ ولذا قال سيبويه: " فليس ينقض هذا ما أردتَ في معنى مع من الحديث"[٤١].

ويتضح مما مرَّ أنَّ مسوّغ التراكيب لمراعاة قصد المتكلم حال المخاطب عندما أوضح سيبويه المعنى المتعلق بالتعريف للصفة، قال: " وإذا قال الطويل فإنَّما يريد أن يعرفك شيئًا بقلبك ولا يريد أن يعرفكه بعينك فلذلك صار هذا يُنعت الطويل..."[٤٢] ، فكلُ ذلك إذا كان المتكلّم يريد أن يُعرّف المخاطب ما في نفسه.

الخاتمة ونتائج البحث

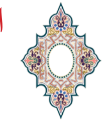
١. جعل سيبويه الطابع الاجتماعي في اللغة مع إرادة قصد المتكلم من العوامل التي يُفسّر بها الاستعمال اللغوي فذكر الضمير (أنا) و(هو) لا مسوّغ له ما دام المخاطب هو من معرفة وخاصة المتكلم عندما يُريد المتكلم أن يفصح عن قصده لنفسه والإخبار عن حاله.

٢. أوضحت لنا نصوص سيبويه التي سقناها في طيات البحث الوجهة المعرفية الكبيرة له بخصائص الكلام عند العرب بأحواله المختلفة، مع الأخذ بمقام ذلك الكلام.

٣. لحظنا أنَّ مفهوم قصد المتكلم قد تأصّل في مراعاة التحليل للصياغات التركيبية المتعددة وإرجاع ذلك إلى قصد المتكلم، وما يريده من معنى يرتبط به أو بغيره وأكثره ما يشير إليه سيبويه في معرفة قصد المتكلم هو التعبير بإرادة المتكلم.

٤. أفرز لنا البحث أنَّ قصد المتكلم مع ما أحدثه من تنوعات تنغيمية مجموعة من التنوعات في الدلالة للجملة الواحدة.

٥. جعل سيبويه من قصد المتكلم تفسيرًا مسوغًا للاستعمال اللغوي مراعاة للمعنى المراد، إذ فسّر ما جاء من التغيرات في التركيب التي بحسب الظاهر خالفت التقعيد في أمثلته التي ساقها.



الهوامش:

١- لسانيات الخطاب الأدبي: ١٣.

٢- المصدر نفسه: ١٤.

٣- الوظيفة بين الكلية والنمطية، د.أحمد المتوكل:٢٢.

٤- يُنظر: اللسانيات الاجتماعية عند العرب، د هادي نهر: ١٣٢، ١٣٥.

٥- لسانيات الخطاب الأدبي:١٦.

٦- الدراسة والتقعيد النحوي دراسة في فكر سيبويه، د. محمد سالم صالح:٤٠٤.

٧- الكتاب:٣/ ١٢٤.

٨- آليات تحليل الخطاب في كتاب سيبويه (بحث)، د. بشير ابرير:١٢.

٩- يُنظر: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، د.محمود أحمد نحلة:٣٤-٣٥.

١٠- الكتاب:٢/ ٢٨٠.

١١- السياق القرآني وأثره في التفسير، عبد الرحمن بن عبدالله:١٩.

١٢- يُنظر: البرهان في علوم القرآن للزركشي:٤/ ٢٤٣، والفصول المفيدة للغلاييني:١٢٤، وفي النحو العربي نقد وتوجيه، د.مهدي المخزومي:٢٢٥.

١٣- يُنظر: المقتضب:٢/ ٢٤.

١٤- يُنظر: الدلالة والتقعيد النحوي دراسة في فكر سيبويه:٤١٨-٤١٩.

١٥- أثر سياق الكلام في العلاقات النحوية عند سيبويه، سارة عبد الله الخالدي:٣٢.

١٦- سياق الحال في كتاب سيبويه، أسعد خلف العوادي:٥٧.

١٧- الكتاب:١/ ١٤٩-١٥٠.

١٨- المصدر نفسه:١/ ٤٨.

١٩- يُنظر: المصدر نفسه:١/ ١٢٤، ٢١٦، ٣٥٤ و٢/ ٣٦٣.

٢٠- المصدر نفسه:١/ ٥٥.

٢١- لسانيات النَّص: مدخل إلى انسجام الخطاب، محمد خطابي:٢٩.

٢٢- يُنظر: المعنى في تفسير الكشاف للزمخشري، د. نجاح فاهم العبيدي: ٣٥-٣٦.

٢٣- يُنظر: المصدر نفسه:٣٩.

٢٤- الكتاب:١/ ٣٤٣.

٢٥- الكتاب:١/ ٣٤٣.

٢٦- المصدر نفسه.

٢٧- سياق الحال في كتاب سيبويه:٥٦، ويُنظر: التداولية عند العلماء العرب،



مسعود صحراوي:٣٤.

٢٨- نظرية المعنى في كتاب سيبويه، عماد زاهي ذيب نعامنة:١٨.

٢٩- الكتاب:٣/ ١٦٩-١٧٠.

٣٠- سياق الحال في كتاب سيبويه:٢٠٨.

٣١- يُنظر: اللغة العربية معناها ومبناها، د. تمام حسّان:١٨٢.

٣٢- الكتاب:١/ ٣٨٨-٣٩٠.

٣٣- أثر سياق الكلام في العلاقات النحوية: ٩٢.

٣٤- الخصائص: ٢/ ٣٠٨.

٣٥- الكتاب:٢/ ٨٠-٨١.

٣٦- المصدر نفسه:١/ ٨١.

٣٧- دلالة السياق، د. درّة الله بن ردة الطلحي:٦٠٤.

٣٨- يُنظر: الكتاب:١/ ٩٩، ١١٢، ٣٤٠.

٣٩- شرح ابن الناظم:٤٣٢.

٤٠- الكتاب:١/ ٢٧٤-٢٧٥.

٤١- المصدر نفسه:١/ ٢٧٥.

٤٢- المصدر نفسه:٢/ ٧.



المصادر والمراجع:

١- أثر سياق الكلام في العلاقات النحوية عند سيبويه، سارة عبد الله الخالدي (رسالة ماجستير) الجامعة الأمريكية في بيروت، لبنان، ٢٠٠٦م.

٢- آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، د.محمود أحمد نحلة، ط١، دار المعرفة الجديد، القاهرة-مصر، ٢٠٠٢م.

٣- آليات تحليل الخطاب في كتاب سيبويه (بحث)، د. بشير ابرير، جامعة باجي مختار- عنابة، الجزائر.

٤- البرهان في علوم القران، الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٢، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة-مصر، ١٩٧٢م.

٥- التداولية عند العلماء العرب، مسعود صحراوي، ط١، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ٢٠٠٥م.

٦- الخصائص لابن جنّي، تحقيق: محمد علي النجار، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٣، ١٤١٦هـ.

٧- الدراسة والتقعيد النحوي دراسة في فكر سيبويه، د. محمد سالم صالح، ط١، مطبعة السعادة، القاهرة-مصر، ١٤٠٢هـ.

٨- دلالة السياق، د. درّة الله بن ردة الطلحي، ط١، مطبعة جامعة أم القرى، السعودية،١٤٢٤هـ.

٩- الدلالة والتقعيد النحوي دراسة في فكر سيبويه، بان صالح مهدي، ط١، دار الفراهيدي، بغداد-العراق،٢٠٠٦م.

١٠- سياق الحال في كتاب سيبويه دراسة في النحو والدلالة، د. أسعد خلف العوادي، ط١، دار الحامد للطباعة، عمان- الأردن، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.

١١- السياق القرآني وأثره في التفسير، عبد الرحمن بن عبدالله المطيري (رسالة ماجستير)، جامعة أم القرى، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م.

١٢- شرح ابن الناظم، لأبي عبد الله بدر الدين محمد ابن الإمام جمال الدين محمد بن مالك، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط١، منشورات محمد علي



بيضون، دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ -٢٠٠٠م.

١٣- الفصول المفيدة للغلاييني، ط١، دار البشير، عمان الأردن،١٩٩٠.

١٤- في النحو العربي نقد وتوجيه، الدكتور مهدي المخزومي، ط١، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة- مصر،١٣٨٦م.

١٥- الكتاب لسيبويه، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢، ١٩٧٩م.

١٦- لسانيات الخطاب الأدبي، محمد عزّام، ط١، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق- سوريا، ٢٠٠٣م.

١٧- اللسانيات الاجتماعية عند العرب، د هادي نهر، دار الاسراء، عمان الأردن، ٢٠١٢م.

١٨- لسانيات النَّص: مدخل إلى انسجام الخطاب، محمد خطابي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط١٩٩١،١م.

١٩- اللغة العربية معناها ومبناها، د. تمام حسّان، الدار البيضاء، دار الثقافة.

٢٠- المعنى في تفسير الكشاف للزمخشري، د. نجاح فاهم العبيدي، ٢٠٠٩م.

٢١- المقتضب/ المبرد، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب- بيروت ١٩٦٣.

٢٢- نظرية المعنى في كتاب سيبويه، عماد زاهي ذيب نعامنة (رسالة ماجستير)، جامعة مؤتة، الأردن، ١٩٩٩م.

٢٣- الوظيفة بين الكلية والنمطية، د.أحمد المتوكل، منشورات عكاظ، ١٩٨٩.





دراسةٌ نقديةٌ في أصول مفردات"موسوعة اللهجة الأهوازية" (في ضوء المنهج التأثيلي)

توفيق رضاپورمحيسني

حسين مهتدى
أستاذ مشارك، في قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة خليج فارس، بوشهر، إيران

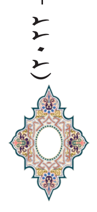
محمد جواد پور عابد
أستاذ مشارك في قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة خليج فارس ،بوشهر، إيران

A critical study of the vocabulary of the "Encyclopedia of the Ahwazi dialect" (in light of the anthropomorphic method)

Tawfiq Rezapour Mohisni

Hossein Mohtadi,

Muhammad Javad Pour Abed





ملخص البحث

تعدُّ موسوعة اللهجة الأهوازية أشمل كتاب أُلِّفَ عن اللهجة الأهوازية حتى الآن، تضمُّ هذه الموسوعة المفردات العامية الجارية على أفواه العرب في الأهواز جنوب غربي إيران، مسجلة اللفظة وشارِحة معناها أو دلالتها في أذهان العامة وموضّحة أصلها. هذه الدراسة بالاعتماد على المنهج التأثيلي والتقابلي ترصد الأخطاء الإيتيمولوجية والغرض المتوخّى من ذلك هو تهذيب الموسوعة وتخليصها من الشوائب وإيصال المعلومة الدقيقة للمتلقي فضلًا عن ترويج النقد التأثيلي.

وصنّفت الدراسة الأخطاء الإتيمولوجية الموجودة بالموسوعة وفقًا لأربعة محاور هي: ١- في غفول الباحث عن الكلمات الراجعة ٢- في رد الكلمات العربية إلى أصولها ٣- في تحديد أصول الكلمات الأجنبية، ٤- في الكلمات الأجنبية التي ظنها عربية؛ ومن أهم النتائج التي توصّل إليها الباحثون أن اعتماد المؤلف على تأثيلات الباحثين الآخرين في عدد كبير من المفردات، وعدم اتباع المنهج التقابلي في عرض المفردات على المعاجم الإنجليزية والعثمانية مباشرة فضلًا عن عدم دراسة جميع المفردات صوتيًا لكشف تعرضها للظواهر الصوتية مثل القلب المكاني وإبدال الحروف كانت من أهم الأسباب في وقوع الباحث في الأخطاء.



Abstract

The Ahwazi Dialect Encyclopedia is the most comprehensive book which is written on the Ahwazi dialect so far. This encyclopedia includes the colloquial vocabularies which is common on the mouths of Arabs in Ahwaz, southwest of Iran, recording the word and explaining its meaning or connotation in the minds of the public and clarifying its origin. This study, in returning to the Etymological and contrastive approach, identifies etymological errors. The intended purpose is to refine the encyclopedia, rid it of impurities, and deliver accurate information to the recipient as well as promote etymological criticism. The study classified the etymological errors in the encyclopedia according to four axes: 1- Arabic words that entered foreign languages and returned in their foreign form. 2- Returning Arabic words to their origins. 3- Determining the origins of foreign words. 4- Foreign words thought to be Arabic. Among the most important findings of the researchers is that the most important factors that caused the researcher to make mistakes are the author's dependence on the opinions of other researchers in a large number of vocabularies, not following the contrastive approach in presenting the vocabulary to the English and Ottoman dictionaries directly. In addition, not studying all the vocabulary phonetically to detect exposure to phonemic phenomena such as spatial reversal and letter substitution

Keywords: Encyclopedia of the Ahwazi dialect, etymological criticism, Abdul Amir Hassonizadeh

١- المقدمة

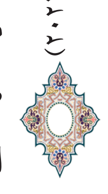
اللهجة الأهوازية هي اللهجة التي يتكلمها عرب الأهواز في جنوب غربي إيران وهي قريبة إلى لهجة جنوب العراق وتنتمي إلى البيئة الشاملة التي تتألف من عدة لهجات والتي يسميها أبراهيم أنيس باللغة. اللهجة الأهوازية تحتوي على الكثير من المفردات الفصيحة جليَّة في شعر فترة ما قبل الإسلام، والقرآن الكريم والشعر الأموي والعباسي، لكنها تعرضت إلى تغييرات دلالية وصوتية. وما من شك بأنها قد استعارت كلمات إنجليزية أو فارسية أو هندية أو تركية وضمّتها إلى مفردات معجمها اللغوي.

تعد موسوعة اللهجة الأهوازية أشمل وأكبر كتاب يضم مفردات اللهجة العربية الأهوازية حتّى الآن. صدرت موسوعة اللهجة الأهوازية عام ٢٠١٥ عن دار نشر ذوي القربى في مدينة قُم. تتكون الموسوعة من ١٠٦٠ صفحة تضم المفردات العامية في الأهواز مسجلة لفظها وشارِحة معناها أو دلالتها في أذهان العامة و موضّحة أصلها ومن أين أتت وهل هي تَبْدِيل أو تَحْوِير للفظة عربية فصحى أم أنها من لغة سامية كالآرامية و الأكدية أو غيرها أم أنها دخيلة أجنبية عجمية.

ومع أن احْتِوَاء الألفاظ العامية وحصرها جَمْعَاء أمر فوق مَقْدِرَة كل مؤلف لأنّ الألفاظ مَوْجودات حية تتوالد وتموت وتحيا من جديد فإن مقارنة هذا الكتاب بأمثاله من المعاجم الأهوازية يعطي صورَة عن المَجْهُود المبذول فيه فهو من حيث الحجم أضعاف مضاعفة.

وفي إرجاع المُفردة العاميَّة إلى أَصلها الفصيح، إِعتمد المؤلف على المعاجِم التي ذُكرت في قائمَة المراجع والمصادر ولا خُروج عن هذا الإِطار، و خاصَّةً على معجم لسان العرب و المُنجد و مِن ثمَّ باقي المعاجِم. رُتِّبَت الموسوعة على حروف الهجاء، وَوُضِعَت الكلمات على أَساس الحرف الأَوَّل من الكلمة بِغَضّ النَّظَر عن الأَصل الاشتقاقي لها.

في هذه الدراسة نقوم بنقد تأثيلات هذه الموسوعة ولا نتدخل بتعريف الكلمات فكما هو معلوم



يخبرنا التأثيل أو علم أصول الكلمات (إيتمولوجيا) عن العلاقات التي تربط كلمة بكلمة أخرى أقدم منها تعد هي الأصل. بالمعنى القديم، هي البحث عن المعنى الأصلي والأولي للكلمة، وهي عملية لسانية تعتمد المقارنة بين الصيغ والدلالات لتمييز الأصول والفروع.

هذه الدراسة ترصد الأخطاء الإيتيمولوجية والغرض المتوخّى منها هو تهذيب الموسوعة وتخليصها من الشوائب وإيصال المعلومة الدقيقة للمتلقي فضلًا عن ترويج النقد التأثيلي وهيّ على أية حال لا تمس مكانة الموسوعة بأذى أو شيء من بخس الحق.

١-١- منهج البحث

اعتمدنا في هذه الدراسةِ النقديةِ على منهجين:

١- المنهج التأثيلي: اعتمدنا عليه في دراسة أصل الكلمات وتفكيكها والصلة بينها.

٢- المنهج التقابلي: اعتمدنا عليه في عرض المفردات على المعاجم العربية والإنجليزية والفارسية والعثمانية بهدف كشف التغييرات الدلالية واللفظية والتأكد من صحة تخريجات المؤلف.

١-٢-أسباب اختيار موضوع الدراسة

يعود السبب في اختيار موضوع الدراسة إلى النقاط الآتية:

١- طبيعة تخصصنا التي تستدعي منّا طرق موضوع مناسب للتخصص.

٢- لأن قضيّة الدراسة جديدة ولم يتمّ البحث فيها من قبل، إذ بادرنا في خوض غمار هذه التجربة.

٤- بسبب الاهتمامات الشخصيّة وميولنا ورغبتنا في البحث وزيادة التعرف على هذا الجانب.

١-٣- أسئلة الدراسة

هذه الدراسة تحاول أن تجيب عن الأسئلة الآتية:

ما نوع الأخطاء الموجودة في موسوعة اللهجة الأهوازية؟

ما أهم الأسباب لحدوث هذه الأخطاء في التأثيل؟

١-٤- حدود الدراسة

تعالج الدراسة الموضوع في الحدود الآتية:

أ- الحدود الزمانية: سنة ٢٠٢٠ الميلادية. ب- الحدود الموضوعية:



كتاب "موسوعة اللهجة الأهوازية".

١-٥-خلفية البحث

وهنا تجدر الإشارة إلى أن اللهجة الأهوازية حظيت ببعض الدراسات أهمها:

أ- الكتب

«النبراس المنير فى اللغة العامية وجذورها الفصحى» عبد الامير حسوني زاده (٢٠١٣ م)، قم، ذوي القربى: يضم هذا الكتاب المفردات العامية الأهوازية ويتكون من ثلاثة فصول؛ الأول المفردات العامية ذات الأصل الفصيح، والفصل الثاني المفردات المعربة، والفصل الثالث أسماء الأعلام الأهوازية القديمة.

«الفصيح الراسب في اللهجة الأهوازية» توفيق النصّاري (٢٠١٥م)، اهواز، تراوا: هذا الكتاب معجم للمفردات العامية الأهوازية ذات الأصل الفصيح الفصحى. وقد رُتبت مفرداته بحسب الحروف الهجائية مضافاً لها حرفي الجيم الفارسية بعد حرف الجيم و كذلك الجيم القاهرية بعد حرف القاف.

«ساختارهای صرفی در گویش عربی خوزستان» رسول بلاوي (١٣٩٢ ه.ش)، آبادان، هرمنوتيك: هو كتاب باللغة الفارسية خصصه رسول بلاوي للمباحث الصرفية في اللهجة الأهوازية متجنباً باقي الجوانب المتعلقة بهذه اللهجة.

«معجم المفردات البحرية الأهوازية» توفيق النصّاري (٢٠١٩م)، الأهواز، دار نشر قهوة: يجمع الكثير من الكلمات البحرية التي كانت لمئات السنين لغة بحارة الأهواز يستعملونها في أسماء السفن، وأسماء الأخوار ومناطق الصيد، وأسماء الرياح في مواسمها وتأثيراتها على السفن وأسماء المخلوقات البحرية المختلفة والقلافة، وهي حرفة صناعة السفن الخشبية.

«كلمات هندية في لهجتي الأهواز وعرب الساحل»، توفيق النصّاري (٢٠١٩م)، ري، نشر آذر فر: يجمعُ هذا الكتاب كلمات هندية دخلت إلى لهجتي الأهواز وعرب الساحل والجزر وانضمت إلى مفردات معجميهما اللغوي. وينقسم على ثلاثة فصول؛



الفصل الأوّل خُصص للكلمات الهندية الدخيلة في اللهجة العربية الأهوازية؛ والفصل الثاني للكلمات الهندية الدخيلة في اللهجة العربية بمناطق عرب الساحل الشرقي والجزر، وأما الفصل الثالث فخصص لنقد تأصيلات الباحث الأهوازي عبدالأمير الشويكي للمفردات الهندية.

ب- الرسائل

«دراسه قياسية في ارجاع مفردات اللهجه الاهوازية إلى أصولها الفصحى»، محمد حسن عبياوي، بحث مقدم لنيل درجه الماجستر في اللغه العربيه و آدابها، طهران، جامعة شهيد بهشتي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم اللغة العربية وآدابها، سنة المناقشة ٢٠١٢ م.

ج- البحوث

«دراسة جوانب من اللهجة العربية فى خورستان»، محمود شكيب انصارى، مجلة العلوم الإنسانية، ١٤٢٥ هـ.ق، العدد ١١، ١-١٠. بحث فيها الكاتب الحدود الجغرافيه للهجة، والقبائل التى تتكلم بها. ثمَّ تطرق إلى مباحث صوتية وصرفية ونحوية، وأشار إلى الاقتراض اللغوى لهذه اللهجة والتغييرات التى طرأت عليها.

«الدلالة الصوتية والصرفية والنحوية فى اللهجة العربية الخوزستانية»، يحيى معروف؛ عاطي عبيات، مجلة اللغة العربية وآدابها، السنة السابعة، العدد الثاني عشر، ربيع وصيف ١٤٣٢ هـ/ ٢٠١١ م، ١٢١-١٤١. هذه الدراسة التي تعنى بدراسة الدلالة الصوتية والصرفية والنحوية، تحاول معرفة تاريخ العلاقة الممتدة العريقة بين هذه اللهجة والعربية الأم «الفصحى» تمهيداً للاستفادة من عطائها في مختلف المستويات.

«دراسة الظواهر الصوتية للهجة العربية الخوزستانية فى ظل القراءات القرآنية»، رسول بلاوى وعلي خضري، مجلة دراسات فى العلوم الإنسانية، ٢٠١٤م، السنة ٢١، العدد ١، ١٠٥-١٢١. لقد توصّلت الدراسة إلى أنّ الكثير من الظواهر الصوتيه فى هذه اللهجة تقترب من لغة القرآن وما ورد فى القراءات القرآنية، وما هذا إلّا خير شاهد على فصاحتها وأصالتها



وانحدارها للغة العربية الفصحى.

«النظام اللغوي في اللهجة العربية الاهوازية ومدى التاثّر باللغة الفصحى واللهجات القديمة»، رسول بلاوي، مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية، العدد ٢٤، سنة ٢٠١٢م، ٧٣-٨٥ . هي دراسة ميدانية حول اللغة المحكيّة لدى عرب الأهواز، وتطرّق الباحث فيها إلى النظام اللغوي في هذه اللهجة، وأشار إلى مدى التأثّر باللغة العربية الفصحي واللهجات القديمة.

وهذه البحوث لم تتطرق إلى نقد "معاجم اللهجة الأهوازية" من حيث التأثيل، لكنّنا بالاعتماد على المناهج المذكورة قمنا بنقد الموسوعة، فهذا الأمر يدّلُ على أنّ الموضوع غير مسبوق ويستحق البحث.

٣- التأثيل

المعنى اللغوي لكلمة التأثيل هو التأصيل أي البحث عن الأصل والتأثيل في الاصطلاح هو أحد فروع علم اللغة التي تدرس المفردات، وينحصر مجاله: ((أخذ ألفاظ القاموس كلمة كلمة وتزويد كل واحدة منها بما يشبه بطاقة شخصية يذكر فيها من أين جاءت؟ ومتى وكيف صيغت؟ والتقلبات التي مرّت بها؟ فهو إذن علم تاريخي يحدّد صيغة كل كلمة في أقدم عصر تسمح به الكلمة، مع التغيّرات التي أصابتها، من جهة المعنى أو جهة الاستعمال»[(١)]. وهو ترجمة لكلمة اتيمولوجيا (etymology) وقد عُرّب هذا المصطلح إلى "التأصيل"، وقد اقترح عبدالحق فاضل مصطلح" التأثيل" بدلًا منه، حيث قال: ((ونرى أن نستعمل كلمة التأثيل اصطلاحاً في مقابل كلمة Etymology الأوروبيّة الأصل(بمعنى (التأصيل)؛ لأن لكلمة (الأصل) ومشتقاتها معاني عامة نستعملها في مختلف الأغراض من حياتنا اليومية، فلا نريد أن نحمّلها الآن معنى أخر له صبغته العلمية التخصصية في حين أن لُغتنا قد كنزت لنا ذخيرة طالما تحدثنا عن غزارتها وباهينا بها الأمم وبإمكاننا الآن أن ننتفع بمفرداتها ومتشابَهاتِها التي تتخم جوف المعجم حتى ليكاد ينفجر امتلاءً، ويكاد أكثر

ألفاظه حتى المأنوس السائغ منها أن يموت إهمالا، ومنها هذه الكلمة التي نقترحها (الأثل) والتي لا نذكر أحدًا من كتابنا قد استعملها أو استعمل أحد مشتقاتها إلا في وصف المجد بالأثيل أو المُؤثّل أما بقية الصيغ والاشتقاقات فمهجورة لا يعبأ بها أحد. ومهما يكن فإنّ هذه الكلمة تفي الدقة بغرضنا في تسمية علم التأصيل اللغوي، فإن الأثلة في المعجم الأصل))[٢].

٣-١-فرق الاشتقاق والتأثيل

التأثيل كما ذكرنا في الأعلى هو علم دراسة أصول الألفاظ أي نعود به إلى الأصل الممكن للكلمة، وقد تشمل عملية التأثيل أكثر من لغة. نحو كلمة "الكل" المتداولة في الفارسية بمعنى الكحول مأخوذة من اللغة الفرنسية alcool والفرنسية بدورها من العربية: "الكحل"[٣].

أما الاشتقاق فيقع حتمًا داخل اللغة الواحدة وهو وفقًا للمحدثين ((توليد الألفاظ بعضها من بعض ولا يكون ذلك إلا من بين الألفاظ التي يفترضّ أن بينها أصلاً واحدا ترجع إليه وتتولد منه، فهو في الألفاظ أشبه بالرابطة النَّسَبيّة بين الناس))[٤].

ووفقًا للقدامى فهو ((أخذ صيغة من أخرى مع اتفاقهما معنى ومادة أصلية، وهيئة تركيب لها ليدل بالثانية على معنى الأصل، بزيادة مفيدة، لأجلها اختلفا حروفا أو هيئة كضارب من ضرب وحَذِر من حَذَر))[٥]. مثل اشتقاق كلمة الجن من ((جَنَّ الشيءَ يَجُنُّه جَنّاً: سَتَرَه. وكلُّ شيء سُتر عنك فقد جُنَّ عنك))[٦]. جاء في العين: ((الجِنُّ: جماعة ولد الجانِّ، و جمعهم الجِنَّة و الجِنَّان، سموا به لاستِجْنَانِهِم من الناس فلا يُرون))[٧]. ومن ذلك الجَنَّة والمجنون والجنين.

٤- تصنيفات نقد موسوعة اللهجة الأهوازية

وقد صنفنا نقدنا التأثيلي في أربعة أنواع، الأول: " في غفوله عن الكلمات الراجعة "، والثاني: "في رد الكلمات العربية إلى أصولها "، والثالث: " في تحديد أصول الكلمات الأجنبية"، والرابع: " في الكلمات الأجنبية التي ظنها عربية".





٤-١- في غفوله عن الكلمات الراجعة

العربية لغة الحضارة الاسلامية، وكان تأثيرها على لغات المسلمين كبيرا جدا، وهذا التأثير ليس في المصطلحات الدينية فقط بل ذهب أبعد من ذلك ليشمل المصطلحات الاجتماعية، والسياسية، والفكرية... وإلخ. ثم تطور الأمر لتصير العربية لغة ثقافة وتعليم، وبالتالي كانت النتيجة أن صارت العربية لغة تفكير، بمعنى أن اللغة العربية في بلاد المسلمين مثل بلاد فارس وبلاد الترك تدرجت حتى صارت هوية حضارية لا تتصادم بأي شكل مع الهوية القومية الخاصة بتلك البلدان. إن المفردات العربية خضعت لقواعد اللغتين الفارسية والتركية فحدثت لها تغييرات صوتية، كقلب الصاد سينًا، والطاء تاءً و... كما أن بعضها خضع للتطور الدلالي مثل تعميم الدلالة وتخصيصها أو إنحطاط الدلالة أو رُقيها. هذه الكلمات العربية المفرّسة والمعثمنة رجعت إلى العرب بحلتها الأجنبية في مراحل مختلفة، وفي موسوعة اللهجة الأهوازية غفل الباحث عن طائفة من هذه المفردات فوقع في الخطأ عند تأثيلها، نذكر منها:

٤-١-١-مطارة

قال الباحث: ((: مَطَّارَ ج مَطَّارَات: الإناء أو الوِعاء الذي يُحفَظ فيه الماء البارد أو الحار. يُقال: "مَطَّارة ماي"، "مَطَّارة چاي". و في الأصل: المَطَّارة تلك التي كانت تُصنع من نسيج سميك و يأخذها العُمَّال مَعَهم للعمل ولكونها تَقطُرُ (تَمطُرُ) ماءً سُمِّيت: "مَطَّارة"))[٨].

قلنا: أصل الكلمة "مطهرة"، وقد وردت في الأمهات من المعاجم العربية، جاء في جمهرة اللغة: « المِطْهَرَة: الإناء الذي فيه الطَّهور، والجمع مَطاهر»، وفي تهذيب اللغة: «المِطْهَرة: الإداوة، و جمعُها المطاهر، و كلُّ إناءٍ يُتطَهَّر منه مِثل قُوسٍ أو رَكْوَة أو قَدَحٍ فهو مِطْهَرة» وبعض العرب حذفوا الهاء فقالوا: "مَطَرة"[٩]، وقد أخذ الأتراك هذه الكلمة من العرب فنطقوها: "متارة"[١٠] وأطلقوها على الإناء الذي يضع فيه المُسَافِر أو الجندي الماء. ومن اللغة العثمانية عادت الكلمة إلى بعض

اللهجات العربية كالأهوازية والعراقية.

مطهرة (اسم أداة من طهَرَ وطهُرَ على وزن مفعلة) ←ماتاره (في العثمانية) ←مطّارة (في العامية الأهوازية)

٤-١-٢-ملا

قال الباحث: ((مُلّا: المُلّا ج مُلالي و مَلالي م مُلّايَة ج مُلّايات: الشخص الذي يَملي على كاتبه ليكتب. المُملي، الشخص الذي يملي الكلام، خطيب المنبر.(في اللغة): أملَى إملاءً عليه الكتاب: قال له فكتَبَ عنهُ))[١١] .

قلنا: نراها محورة عن "مولى" العربية بمعنى المالك و السَّيِّد. تقول العرب: مولاي أي سيِّدي، تُستخدم كخطاب لمن هو أعلى رتبة. دخلت كلمة "مولى" على اللغة الفارسية فخضعت لتغييرات لفظية ونطقت: "مُلا"[١٢] ثم عادت إلى اللهجات العربية. جاء في تاج العروس: ((المَوْلَى: الذي يَلي عَلَيْك أَمْرَكَ. و النِّسْبَةُ إلى المَوْلَى: مَوْلَوِيٌّ؛ و منه اسْتِعْمالُ العَجَم المَوْلَويّ للعالِمِ الكبيرِ، و لكنّهم يَنْطقُونَ به ملا))[١٣].

مولى (اسم المفعول من أَولَى) ← مُلا (في الفارسية) ← مُلّا (في العامية الأهوازية)

٤-١-٣-مَصخرة

قال الباحث: ((مَصخرَة: المَصخرَة: مَص + خرا + إمتصاص الخِراء مجازًا. يُقال: "هذا مو شغل، طلع مص خرا": أكلُ خراء أي: مُتعِب))[١٤].

قلنا: ليست مركبة من المص والخراء، وإنما مأخوذة حديثًا من اللغة الفارسية: "مسخره"، والفارسية بدورها من اللغة العربية الفصحى: "مسخرة"، جاء في شمس العلوم ودواء لغة العرب من الكلوم: ((المَسْخَرة: ما يُسخر منه))[١٥]. وفي عامية الأهواز وجنوب العراق إذا وقع حرف السين قبل الخاء أو الطاء أو الگاف نطقوه صادًا، نحو: صخام والأصل سخام، أو صطل والأصل سطل، أو صگبان والأصل سگبان.

مَسخَرة (مصدر مسخَرَ)← مسخره (في الفارسية) ← مَصخَره (في العامية الأهوازية)

٤-١-٤- نشعة

قال الباحث: ((نشعة: النشعة مقلوب نَعشة من الإنتعاش: الفرحة،



المسرَّة))[١٦].

قلنا: النشعة هي حالة النشوة التي تحصل لدى الفرد بعد تعاطي المخدرات. والكلمة مأخوذة من اللغة الفارسية:" نشئة"[١٧] قال الشاعر الفارسي ايرج ميرزا:

((هر كس به نشئه اى تاخت با نشئه كار خود ساخت

منهم زدم به وافور پک بى شمارو بى مرّ))[١٨]

وفي اللهجة الأهوازية أبدلوا حرف الهمزة عيناً فقالوا: نشعة. وهذا الابدال شائع في اللهجة. ومن المفيد أن أشير إلى أن المعاجم الفارسية ذكرت أن كلمة "نشئة" المتداولة لدى الفرس ليست ذات أصل فارسي وهي تحوير "نشوة" العربية[١٩]، جاء في العين: ((النَّشْوَة: السُّكر، و انْتَشَى فلان فهو نَشْوَانُ، و قد يقال: نَشِيَ يَنْشَى، في معنى: انْتَشَى، فهو نَشْوَانُ و امرأة نَشْوَى مثل: عطشى. و الجميع نَشَاوَى))[٢٠].

نشوة (في العربية الفصحى) ← نشئة (في الفارسية) ← نشعة (في العامية الأهوازية)

٤-٢- في رد الكلمات العربية إلى أصولها

بعض الكلمات تخضع لظواهر لغوية لفظية مثل ابدال الحروف والقلب المكاني فتبتعد عن أصلها وتبدو غريبة. هذه الغرابة قد تضلل الباحث في عملية التأثيل عند تعامله مع المعاجم فيحتاج إلى فك الشفرات أولا، على سبيل المثال: إذا أردنا تأثيل كلمة "بِثِل" وهو ما يتبقى في أسفل الإناء فلن نجدها في مادة " ب ث ل" بالمعاجم العربية وذلك بسبب خضوعها للقلب المكاني حيث أن أصلها هو "ثبل".أحياناً بعض الكلمات تخضع لأكثر من ظاهرة لفظية.

٤-٢-١- بِثِل

قال الباحث: ((بِثَلْ: البِثَل و البِثِلْ: مارسبَ في أسفَل الإناء. في اللهجة الأَهوازية بعد إِبدال: « الفاء » ب «الباء» يحدث قلب مكاني أي مفردة «ثُفْل» تُقلَب إلى « بِثِل». (في اللغة): الثُفْلُ و الثافِلُ: هو مايستقر في أَسفل الشيءِ من كَدَرة. الثُفْل: ماسَفَل من كُلِّ شيءٍ))[٢١].

قلنا: حرف الفاء ليس من ضمن حروف الكلمة وكان تأثيل الباحث



للمفردة يجانب الصواب. فأصل اللفظة هو: "ثُبْل" و قد خضعت اللفظة للقلب المكاني فحل حرف الباء محل الثاء ونطقت: "بِثِل". ووردت اللفظة بالمعنى العامي نفسه في المعاجم العربية، جاء في القاموس المحيط: ((الثُّبْلُ، بالضم، وبالتحريكِ: البَقِيَّةُ في أسْفَلِ الإناءِ وغيرِه))[٢٢].

ثُبل (في الفصيح) ← بِثِل (في العامية الأهوازية: القلب المكاني)

٤-٢-٢-رَيَّض

قال الباحث: ((رَيَّض: هدأ، سكن، ذلّ. يقال: «المريض رَيَّض»: هدأ، سكن ألمه، أذله المرض. رَيِّض: إهدأ. (في اللغة): راضَ روضا ورياضة ورياضًا المهر: ذلله وطوَّعه وعلّمه السّير فهو رائض والمُهر مُروّض))[٢٣].

قلنا: رَيِّض تأتي بمعنى تمهّل وهي تحوير "رَيِّث" الفصحى وقد قلبوا الثاء ضادًا. وهذا الابدال موجود في العامية الأهوازية، فهم يقولون تضخانه لنوع من الأكلات التراثية وأصلها تثخانة، ويقولون ضخين والأصل ثخين. والمعنى الأكثر شيوعًا لهذه اللفظة هو التمهّل وعدم الإسراع. جاء في كتاب العين: ((الرَّيْثُ: الإبطاء، يقال: رَاثَ علينا فلان يَرِيثُ رَيْثاً، و رَاثَ علينا خبره))[٢٤].

ريَّث (في الفصحى: من الرَّيْث وهو الإبْطاءُ) ← ريّض (فى العامية: إبدال الثاء ضادًا).

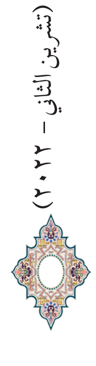
٤-٢-٣-زُبَگ

قال الباحث: ((زُبگ(زبق): زُبَگ م زُبگت: مرَّ مُسرعاً كالزئبق. والزئبق معروفٌ بسرعة تبخيره. الگاف "گ" مبدلة من: "ق"))[٢٥].

قلنا: ليس هنالك قرابة دلالية ولا حتّى لفظية بين الزبگ والزئبق (الزيبگ)! والكلمة ذات أصل فصيح. يقال في الفصحى انْزَبَقَ بمعنى دخل، وفى الدارجة أيضًا يقال: "زُبگ بالدار أي دخل فيها بسرعة". جاء في المحيط في اللغة: ((انْزَبَقَ فلانٌ على بني فلانٍ: دَخَلَ بينهم في خَيْرٍ أو شَر))[٢٦]. وفي معجم مقاييس اللغة: ((يقولون: انْزَبق فى البيت: دخل))[٢٧].

٤-٢-٤-شِلِف

قال الباحث: ((شِلِف: الشريحة



من البطيخ تُقطع طولا. يقال: "شِلِف رَجِّي"، "شِلِف بطّيخ" أي قطعة من البطيخ الأحمر أو الأصفر. فصيحها زُوعَة....وَ أراها مَأخوذة من شَدَفَة "بالدال المُهملة". وقد جاءَ في اللغة شَدَّفهُ شَدفًا إذا قطعهُ شُدفَة أي قطعه قطعة))[٢٨].

قلنا: الشِلِف القطعة من البِطِّيخ ونحوه. شَلَّف البطيخة: قطّعها. أصل اللفظة "جلف" وقد أبدل حرف الجيم شينًا. ورد في جمهرة اللغة: ((الجَلْف: القَطْع. يقال: جَلَفْتُ الشيءَ أجلِفه جَلْفا، إذا قطعته. قال أبو حاتم: إذا قطعته و لم تستأصله فقد جلّفته فهو مجلَّف))[٢٩]. وابدال الشين بالجيم شائع في اللهجة الأهوازية، يقولون شَلَع والأصل قَلَع.

جَلَّف (في الفصيح: قطّع) ←

شَلَّف (في العامية الأهوازية: إبدال الجيم شينًا)

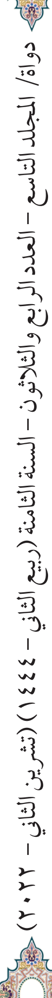
٤-٢-٥-طارِش

قال الباحث: ((طَرِش: الطَّرِش في اللَّهجة يُطلق على البَقَر و الثِّيران و الخَيل و الحمير. و الطارش: الرَّسول، الذي يَمتطي الطَّرش. كوت الطَّرش في مدينة الفلاحية (الدَّورق) كان معروفًا. (في اللغة): في المنجد: الطَّرش (ح) البقر و الثيران))[٣٠].

قلنا: المعروف هو أن الطارش أَي الرسول أو ناقل الأخبار الّذي يأتي من المناطق البعيدة كان يمتطي الخيل لا البقر و الثيران ولا الحمير! نرى أصل الكلمة" طارق"، ثمَّ أبدل القاف بالجيم فصارت " طارِج " ثم لقرب مخارج الحروف و للنطق الأسهل نطقت الجيم شينًا فتحولت الكلمة إلى "طارش". جاء في لسان العرب: ((أَصل الطُّروقِ من الطَّرْق وهو الدَّق، و سمي الآتي بالليل طارِقاً لحاجته إلى دَق الباب. و طَرَق القومَ يَطْرُقُهم طَرقاً و طُروقاً: جاءَهم ليلاً، فهو طارِقٌ))[٣١]. وهذا الابدال شائع في اللهجة، على سبيل المثال يقولون شلع وأصلها قلع.

(فاعل من طَرَقَ) ← طارج (في العامية الأهوازية: إبدال القاف جيمًا)

← طارش (في العامية الأهوازية: ابدال الشين بالجيم)



٤-٢-٦-عَتوَر

قال الباحث: ((عَتوَر: سَمِنَ ضدّ هزل. نحو: « فلان عَتوَر او امعَتورِ» سَمين كالعتوِي أي ذكر القط السمين. المِعتَر: أَلْمُعَتوَر: ذكر القط السمين))[٣٢].

قلنا:كلمة معتور فصيحها "مُعَتَّر "وفي اللهجة أضيف حرف الواو لتسهيل النطق ولا علاقة بين ذكر القط السمين وكلمة معتور العامية! جاء في المحكم والمحيط الأعظم: ((رجلٌ مُعَتَّرٌ: كثيرُ اللحْمِ))[٣٣].

مُعَتَّر (في الفصحى) ← معتوِر

(أضيف حرف الواو لتسهيل النطق)

٤-٢-٧- مُك

قال الباحث: ((مُكّ: المُكّ: الحَزَّة، الوقت، المركز. نحو: "جاءَ فلان مُكّ الظُّهُر": حَزَّة الظُّهر، "مُكّ الگيظ": في شدَّة الحَرّ، "فلان ساكن ابمُك الدِّيرَة" في مركز البَلَد. و"مُكّ" إختصار "مركز"))[٣٤].

قلنا: مُك الشيء صميمه وخالصه. نحو: "مُك الشتاء" والكلمة ليست اختصار "مركز" كما ذكر المؤلف بل أصلها: بُنْك. نطقوا حرف الباء ميمًا لقرب مخارج الحروف، فأصبحت: "مُنْك" ثم حذفوا حرف النون الساكن للنطق الأسهل فتحولت الكلمة إلى: "مُك". جاء في جمهرة اللغة:

((بُنْك كل شيء: خالصه كلام عربي صحيح))[٣٥]. ومن المفيد الإشارة إلى أن هذا الابدال شائع في اللهجة الأهوازية، فهم يقولون مشان بدلا من بشأن؛ وبسمار بدلا من مسمار.

بُنْك ← بُك (حذف النون الساكنة) ← مُك (ابدال الميم بالباء)

٤-٢-٨- يَعَص

قال الباحث: ((يَعَص(فَعَص): فَصَعَ، عَصَرَ، دَلَک. يَعَصَ الرُّطبَة: فَصَعَها، عَصَرَها، دَلَكها. يُقال: رُطبة مَيعوصَة و رُطب مَيعوص و اميَّعَّص أي: مُفَقَّص. يَعَصَ بالأصل: "فَعَص" والياء مُبدلة من: "فاء". وفَعَصَ مقلوب فَصَعَ))[٣٦].

قلنا: هذه الكلمة لاترتبط من حيث الجذر بـ"فصع"! والياء ليست مبدلة عن الفاء وهذا التبديل لايوجد في اللهجة الأهوازية، قد نجد حرف الفاء أحيانًا يتحولُ إلى ثاء كما في "ثي ما الله"



أي في أمان الله ولكن لم نجده في أية كلمة يتحوّل إلى ياء حيث أن مخرج الصوتين مختلف، فحرف الفاء يخرج من باطن الشفة السفلى مع أطراف الثنايا العليا وحرف الياء يخرج من وسط اللسان مع ما يحاذيه من غار الحنك الأعلى. يقولون فلان يَعَص الشيء بيده أي عصره، دلكه. أصل الكلمة:"عَجَس" وقد أبدل حرف الجيم ياءً والسين صادًا فصارت: "عَيَص" ثم حصل تغيير مكاني داخلها فحل حرف الياء محل العين وتحولت الكلمة في شكلها الأخير إلى: "يَعَص". جاء في المحيط في اللغة: ((العَجْسُ: شِدَّةُ القَبْضِ على الشيء))[٣٧].

عَجس (في الفصيح) ← عَيس (ابدال الجيم بالياء) ← عِيَص (إبدال الصاد بالسين) ← يعَص (القلب المكاني)

٤-٣- في تحديد أصول الكلمات الأجنبية

أسباب كثيرة قد تؤدي إلى تخبّط الباحث في تحديد أصل الكلمة الأجنبية منها:

أولًا: عدم التمييز بين الأخذ والأصل فاللغة التي تُوخذ منها الكلمة قد تكون وسيطة لا أكثر.

ثانيًا: التعويل على آراء الباحثين الآخرين وعدم وقوف الباحث بنفسه على الكلمة بحروف لغتها .

ثالثا: كثرة الأخطاء في التأثيلات المنشورة على المواقع وشبكات التواصل الاجتماعي قد توهم الباحثين وتضللهم في عملية التأثيل. رابعًا: الوقوع في فخ التشابهات اللفظية وإهمال جانب الدلالة.

٤-٢-١-چرچف

قال الباحث: ((چَرچَف(ت): چَرچَف ج چَراچِف: الشَّرشف، الملافة التي تُغطى بها فُرش النوم (چَرچَف: تركية):(م.ألفاظ.د.))[٣٨] .

قلنا: العامية الأهوازية استعارت هذه الكلمة من اللغة العثمانية: "چارشف"[٣٩]، والعثمانية من الفارسية: "چارشب"[٤٠] مخفف: "چادر شب" بمعنى ملاءة السرير[٤١] ، مركبة من "چادر" بمعنى ملاءة أو ملحفة و"شب" بمعنى الليل فيكون

المعنى حرفيا: "ملحفة الليل".

چارشب (في الفارسية: چادر+شب) ←چارشف (في العثمانية) ← چرچف (في العامية الأهوازية)

٤-٢-٢-چويت

قال الباحث: ((چويت (هن): چويت مادَّة زرقاء اللون على هيئة مكعبات والمادَّة هذه مستخلصة من النَّبات المعروف باسم النيل وتذاب في الماء الصَّافي بنسبة مُعيَّنة ثمَّ تنقَّع فيها الملابس البيضاء فقط، لتكتسب زُرقة خفيفة. يقال: "دشداشة امچوِّته". چويت: هندية: (م. الفظ.د.)) [٤٢].

قلنا: إنَّ الكلمة مأخوذة من اللغة العثمانية "چويت" [٤٣] ومعناها بالعثمانية هو نفس المعنى الوارد في موسوعة اللهجة الأهوازية. والچويت يصنع من أوراق شجرة " چويت: Çivit " أي المادة أخذت اسمها من اسم الشجرة. تسمى هذه الشجرة في اللغة العربية: " وسمة الصباغين".

چويت (في العثمانية) ←چويت (في العامية الأهوازية)

٤-٢-٣- سخته چي

قال الباحث: ((سَخْته چي ف): السَّخْتَه چِي: سوختچي ج سَخْتَه چيَّة: المُحتال، من لايتقيَّد بالقِيَم و الأعراف، مأخوذ من الفارسية: " سوخته = المحروق" محروق الأجداد و الآباء أي: نَهَج مَنهج أجداده و آبائه الماكرين)) [٤٤].

قلنا:

اللفظة مأخوذة من اللغة العثمانية: "ساخته چي" [٤٥]، وتكتب بالتركية الحديثة: "sahteçi" [٤٦] مركبة من كلمة "sahte" بمعنى معمول، مقلَّد، مزوَّر [٤٧] و من" çi " وهي اداة المهنة في مجموعة اللغات التركية، فيكون المعنى مُزوِّر، غشّاش.

ساخته چي (في العثمانية: ساخته + چي"أداة المهن والحرف) ← سخته چي (في العامية الأهوازية)

٤-٣. في الكلمات الأجنبية التي ظنها عربية

قد نسب الباحث إلى العربية ماهو ليس منها. فوضعنا محورا حوى ما عنَّ لنا ابداؤه من هذه الكلمات، وأهم



الأسباب التي قد تضلل الباحث في هذا الأمر هو أن اللهجة الأهوازية كأمها العربية لها امكانية في اخضاع الكلمات الأجنبية لقواعد الصرف العربية فتبدو للباحث عربية مثل "تشاقى" العثمانية على وزن تعاقى. كما أن بعض الأخطاء تتعلق بعدم اضافة المنهج التقابلي في الدراسات العامية.

٤-٣-١- تفر

قال الباحث: ((التُّفْرُ: مؤخر البَلَم و الزَّورق و السفينة. (في اللغة): التَّفَر: السَير الذي في مؤخَّر السَّرج وأُطلقت لفظة التَّفَر على موضع هذا السَّير سُمِّي بها مُؤخَّر السَّفينة بـ التَّفَر))[٤٨].

قلنا: مسموعة كذلك في مناطق عرب الساحل والجزر[٤٩] والكويت[٥٠] والإمارات[٥١]. لا توجد قرابة دلالية بين عقب السفينة والسير الذي في مؤخر السّرج، و كلمة التُفر ليست عربية وإنما مأخوذة من اللغة الإنجليزية: taffrail مؤخرة السفينة المنقوشة[٥٢]. والانجليزية بدورها أخذت الكلمة من اللغة الهولندية tafereel بمعنى لوحة، تصغير tafel المأخوذة من اللاتينية[٥٣] tabula.

tabula (في اللاتينية) ← tafel (في الهولندية) ← tafereel (تصغير: في الهولندية) ← taffrail (في الإنجليزية) ← تُفَر (في العامية الأهوازية)

٤-٣-٢- درد

قال الباحث: ((الدَّرد: سُقوط الأسنان. ولكون الشَّخص الأدرد لا يستطيع الأكل، يقول: "آكل دِرِد" أي هذه المُعاناة بسبب الدَّرَد: فقدان الأسنان. وفي المثل: "الشبعان مايدري ابدرد اليوعان))[٥٤].

قلنا: الدَرِد بكسر الراء النطق العامي لكلمة "درد" الفارسية بمعنى الوجع؛ والدَّرَد بفتح الراء هو ذهاب الأسنان جاء في جمهرة اللغة: ((الدَّرَد: ذهاب الأسنان؛ رجل دَرِدٌ و أَدْرَدُ و امرأة دَرْداءُ))[٥٥]. فالدَّرِد الواردة في المثل: «الشبعان مايدري ابدرِد اليوعان» تعني الوجع وهي دخيلة من الفارسية، ومعنى المثل: الشابع لا علم له بوجع الجائع. و «آكِل دَرِد» تعني أتوجَّع، كما يقولون: «آكِل بروحي»، و«آكِل قهر» وإلخ.



٤-٣-٣-رسته

قال الباحث: ((رَستة: رَستَة ج رستات: الطَّريق، الجادَّة. الرَّستَة: الطريق المكدود بِالحوافر والأقدام، الطريق المرسوس أي المرصوص. نحو: "رستة اهواز- عبّادان". (في اللغة): الرَّسيس: الشيء الثَّابت الذي لزم مكانهُ. رُسِّسَت. رُصِّصت أي أُثبتت. (اللسان).)) [٥٦].

قلنا: "راسته" مشتقة من كلمة "راست" المشتركة بين الفارسية واللغات الهندية بمعنى مستقيم. أصلها: راست + ه [٥٧].

راسته (في الفارسية: صفة نسبية =راست+ه) ← رستَه (في العامية الأهوازية حذف حرف الألف لتسهيل النطق)

٤-٣-٤-سرگي

قال الباحث: ((سِرگي: سِرگي ج سَراگِي: مِزلاج الباب، حديدة تُثبت على الباب للفتح والغلق. وأعتقد لكونها تمنع السارق من السرقة، سُميت: سِرگي، سرقي)) [٥٨].

قلنا: الكلمة عثمانية معروفة: "سورگو" [٥٩] بمعنى مزلاج الباب ولا علاقة لها بالسرقة العربية، وهي موجودة بالتركية الآذرية أيضًا: "سورگو" مشتقة من مصدر "سورگنمک" [٦٠] بمعنى الجر أو السحب! وقد أطلقوها على ساحب البندقية لعلاقة المشابهة، وهناك بنادق محلية تعرف باسم "أم سِرگي" لاحتوائها على ساحب يدوي.

٤-٣-٥-شوباش

قال الباحث: ((شُوباش: أَنا المؤلف أعتقد أنَّ الشُّوباش: النُّقود والشُّكولات التي تنثر على رأس العَريسين عند الزَّفاف إظهارًا للفَرحِ و السُرور، مَأخوذة من "شَبَش و مَشبوش بمعنى خَلْط النُّقود و انواع الشُّكولاتا معًا و نثرُها على رؤوس العريسين و من حولهما)) [٦١].

قلنا: نرى أن الشوباش مفردة فارسيه: "شاباش" [٦٢] مركبة من "شا" المخففة عن "شاد" أي فَرِح و"باش" أي كُن، فيكون المعنى حرفيا: كُن فَرِحًا! علمًا أن الكلمة قد دخلت من الفارسية على اللغة التركية الآذرية: "شاباش" [٦٣].



شاباش (في الفارسية: شاد +باش) ← شوباش (في العامية الأهوازية)

٤-٣-٧-شوربه

قال الباحث: ((شَوربة: الشوربة: الحساء الرقيق الذي يُعد من الخضروات ويُشرب شُربًا، فلهذا سُمي))[٦٤].

قلنا: الكلمة ذات أصل فارسي: "شوربا"[٦٥]، ولم تؤخذ من شَرَب يشربُ، بل مركبة من "شور" بمعنى المالح و"با" بمعنى الحساء[٦٦] فيكون المعنى: الحساء المالح.

وتلحق هذه الكلمة بأواخر أسماء الأحسية، مثل: "ماست با" مركبة من "ماست" بمعنى الزبادي و"با" بمعنى الحساء فيكون المعنى حرفيا: "حساء الزبادي"؛ و"زيره با" مركبة من "زيره" بمعنى الكمون و"با" بمعنى الحساء فيكون المعنى حرفيا: "حساء الكمون"؛ و"كدوبا" مركبة من "كدو" بمعنى اليقطين و"با" بمعنى الحساء فيكون المعنى حرفيا: " حساء اليقطين"[٦٧].

شوربا (في الفارسية: شور +با) ← شوربا (في العامية الأهوازية)

٤-٣-٨-شونة

قال الباحث: ((شُونَة: الشُونَة: مزيج من القار (القير) وشُحوم الأغنام تُطلى بها السفن لحفظ الواحها من التَّلف: (لهجة كِصبة النصَّار). في اللغة: الشُونَة: سفينة حربية قديمة. (معجم الرائد).))[٦٨].

قلنا: الذي نراه أن الكلمة معرّب "چونه" الفارسية"[٦٩] بمعنى القطعة من العجين، تصغير چانه، ومن المفيد أن نشير إلى أن الاماراتيين ينطقون الكلمة: "جونة"[٧٠] ولم يبدلوا الكاف المعطشة (چ) شينًا كما في الأهواز، وهذا يؤكد على فارسية اللفظة.

چانه (في الفارسية) ← چونه (في الفارسية: تصغير چانه) ← شونه (في العامية الأهوازية)

٤-٣-٩-مزة

قال الباحث: ((مَزّة: المَزّة ج مزّات: الطعم، التذوّق. يقال: "التين مزّته حلوة"، "اللومي مزته حامضة". (في اللغة): مَزَّ الطعمُ: صار مُزًّا أي طعمه

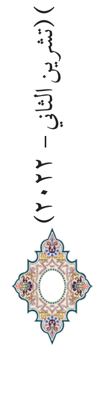


بين الحلو والحامض. مزَّ الشيءَ: مصّهُ، تمزز: أكل أو شرب المُزّ. المُز: ما طعمه المزازة أي بين الحلو والحامض))[٧١].

قلنا: كلمة مَزَّة المتداولة في الأهواز مأخوذة من اللغة الفارسية "مزّه" بمعنى الطعم[٧٢] وهي ليست من الكلمات العربية الدخيلة في الفارسية بعد الإسلام إذ وردت في الفارسية البهلوية[٧٣] "Mazak"

النتائج:

أحد أهم الأسباب في وقوع الباحث في الأخطاء التأثيلية هو تعويله على آراء باحثين آخرين وتحديد الأصل وفقًا لأقوالهم ولم يقف هو بنفسه على المفردة الأجنبية بحروف لغتها ودلالتها في قاموسها، على سبيل المثال: كما رأينا بالمقبوسات قد وضع الباحث أمام أغلب المفردات التي صرّح بتركيتها علامة اختصار (م. الفاظ.د) ومعنى هذا الاختصار هو حسب رأي مؤلف كتاب: "معجم الألفاظ الدخيلة في اللهجة العراقية الدارجة" وكان عليه أن يراجع القواميس التركية مباشرة كما فعلنا نحن. وأن الباحث لم يعرض جميع مفردات موسوعته على الظواهر اللغوية الصوتية مثل القلب المكاني، والإبدال بغية فك الشفرات وتحديد الأصل فإن بعض المفردات قد تخضع لأكثر من ظاهرة صوتية في آن واحد.



الهوامش:

١- اللغة، فندريس، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٠م، ص ٢٢٦.

٢- مغامرات لغوية، عبدالحق فاضل، دار العلم للملايين،١٩٧٠ م، ص ٢٠٣.

٣- ينظر: فرهنگ فارسى، حسن عميد، تهران: انتشارات راه رشد، ١٣٨٩هـ.ش، ص ١٦٦.

٤- فقه اللغة، محمد المبارك، سورية: دار الفكر، ط ٧، ١٩٨١ م، ص ٧١.

٥- المزهر في علوم اللغة: السيوطي، بيروت: منشورات المكتبة العصرية، ١٩٨٦م، ج١، ص ٣٤٦.

٦- لسان العرب، ابن منظور (م: ٧١١ ق)، بيروت: دار الصادر، ١٤١٤هـ.ق، ج ١٣، ص٩٢.

٧- كتاب العين، الفراهيدي (م: ١٧٥ ق)،، قم: نشر هجرت،١٤٠٩ه.ق، ج ٦، ص٢٠.

٨- موسوعة اللهجة الأهوازية، حسوني زاده، قم، أنوار الهدى، ٢٠١٥م، ص ٧٥٧.

٩- ينظر: تهذيب اللغة، الأزهري، بيروت: دار إحياء التراث العربي،١٤٢١ ه.ق، ج ١٣، ص٢٣٢.

١٠- ينظر: رفيق العثماني، أمين خوري،، مطبعة الأداب، د.ت.، ص ٢٨٢.

١١- موسوعة اللهجة الأهوازية، حسوني زاده، ص ٧٩٩.

١٢- ينظر: فرهنگ معين، محمد معين، تهران: ادنا، ط٤، ١٣٨٦ هـ.ش، ج ٢، ص١٨٠٨.

١٣- تاج العروس، مرتضى الزبيدي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤هـ.ق، ج ٢٠، ص٣١٥.

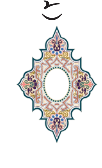
١٤- موسوعة اللهجة الأهوازية، حسوني زاده، ص ٧٥١.

١٥- شمس العلوم، نشوان الحميري، (م: ٥٧٣ ق)، دمشق: دار الفكر، ١٤٢٠ هـ.ق، ج ٥، ص٣٠١٦.

١٦- موسوعة اللهجة الأهوازية، حسوني زاده، ص ٨٢١.

١٧- ينظر: فرهنگ معين، محمد معين، ج ٢، ص ١٩٤٢.

١٨- ينظر: فرهنگ بزرگ سخن:



حسن انورى، تهران: انتشارات سخن، ١٣٨٢ هـ.ش، ج ٨، ص ٧٨٣٦.

١٩- ينظر: فرهنگ معين، محمد معين، ١٩٤٢؛ فرهنگ بزرگ سخن، حسن انوري، ج ٨، ص ٧٨٣٦.

٢٠- كتاب العين، الفراهيدي، ج ٦، ص٢٨٦.

٢١- موسوعة اللهجة الأهوازية، حسوني زاده، ص ٩٩.

٢٢- القاموس المحيط، فيروز آبادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥ هـ.ق، ج ٣، ص٤٦٦.

٢٣- موسوعة اللهجة الأهوازية، حسوني زاده، ص ٣٤٦.

٢٤- كتاب العين، الفراهيدي، ج ٨، ص٢٣٥.

٢٥- موسوعة اللهجة الأهوازية، حسوني زاده، ص ٣٥٠.

٢٦- المحيط في اللغة، الصاحب بن عباد (م: ٣٨٥ ق)، بيروت: عالم الكتب، ١٤١٤هـ.ق، ج ٥، ص٣١٠

٢٧- معجم مقاييس اللغه، احمد بن فارس (م: ٣٩٥ ق)، مكتب الاعلام الاسلامي، قم، ١٤٠٤هـ.ق، ج ٣، ص٤٥ .

٢٨- موسوعة اللهجة الأهوازية، حسوني زاده، ص ٤٢٨ .

٢٩- جمهرة اللغة، ابن دريد (م: ٣٢١ ق)، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٨م، ج ١، ص٤٨٧.

٣٠- موسوعة اللهجة الأهوازية، حسوني زاده، ص ٤٨١.

٣١- لسان العرب، ابن منظور، ج ١٠، ص٢١٧ .

٣٢- موسوعة اللهجة الأهوازية، حسوني زادة، ص ٥٠٣.

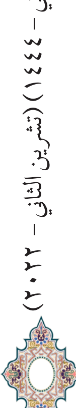
٣٣- المحكم والمحيط الأعظم، ابن سيده (م: ٤٥٨ ق)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١ه.ق، ج ٢، ص٤٣.

٣٤- موسوعة اللهجة الأهوازية: حسوني زادة، ص ٧٧١.

٣٥- جمهرة اللغة، ابن دريد، ج ١، ص٣٧٧.

٣٦- موسوعة اللهجة الأهوازية، حسوني زادة، ص ٩١٢.

٣٧- المحيط في اللغة، الصاحب بن



عباد، ج ١، ص٢٣٩.

٣٨- موسوعة اللهجة الأهوازية، حسوني زاده، ص ٢٠١.

٣٩- الدراري اللامعات في منتخبات اللغات، محمد علي الأنسي، ص ١٩٩.

٤٠- ينظر: لغت نامه دهخدا، علي أكبر دهخدا، تهران:موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ١٣٧٧ هـ.ش، ج ٥، ص٧٩٧٩.

٤١- ينظر: فرهنگ معين، محمد معين،ج ١، ص٥٤٩.

٤٢- موسوعة اللهجة الأهوازية، حسوني زاده، ص ٢١٥.

٤٣- ينظر: الدراري اللامعات في منتخبات اللغات، محمد علي الأنسي، د.ت، ص ٢٢١.

٤٤- موسوعة اللهجة الأهوازية، حسوني زاده، ص ٣٧٣.

٤٥- ينظر: الدراري اللامعات في منتخبات اللغات، محمد علي الأنسي، ص ٢٨٦.

٤٦- ينظر: فرهنگ جامع تركى استانبولى به فارسى: محمد كانار، تهران: انتشارات شيرين، ١٣٧٤ هـ.ش، ص٣٨٤.

٤٧- نفس المصدر.

٤٨- موسوعة اللهجة الأهوازية، حسوني زاده، ص١٥٩.

٤٩- ينظر: لسان العرب في الساحل والجزر، توفيق النصّاري، الأهواز، قهوة، ٢٠١٧م، ص٢٦٣.

٥٠- ينظر: الموسوعة الميسرة لألفاظ الحياة الاجتماعية في البيئة الكويتية، خالد عبدالقادر، ٢٠١٤م، ج ١، ص١٨٨؛ معجم الألفاظ الكويتية، جلال الحنفي، بغداد، مطبعة الأسد، ١٩٦٤م، ص٦٣.

٥١- ينظر: موسوعة الإمارات البحرية: جمعة خليفة الحميري، هيئة المعرفة والتنمية البشرية، ٢٠١٢م، ص ١٠٠.

52- ينظر : A.farah،m.said، r.n،karim، s.k. eduard ،725 the dictionary English-arabic:

53- ينظر: https://www.

etymonline.com/search?q=taffrail+

٥٤- موسوعة اللهجة الأهوازية، حسوني زاده، ص ٢٩٢.

٥٥- جمهرة اللغة، ابن دريد، ج ٢، ص١٠٠٥.

٥٦- موسوعة اللهجة الأهوازية، حسوني زاده، ص ٣٢٩.

٥٧- ينظر: لغت نامه دهخدا، علي أكبر دهخدا، ج ٨، ص ١١٧٢٣.

٥٨- موسوعة اللهجة الأهوازية، حسوني زاده، ص ٣٧٧.

٥٩- ينظر: رفيق العثماني، أمين خوري، ص ١٧٥.

٦٠- ينظر: فرهنگ تركي فارسي، پرويز زارع شاهمرسى، تبريز: نشر اختر، ١٣٨٧ هـ.ش، ص٦٥٧.

٦١- موسوعة اللهجة الأهوازية، حسوني زاده، ص ٤٣٧.

٦٢- ينظر: فرهنگ معين، محمد معين، ج ١، ص٩١٥.

٦٣- ينظر: فرهنگ تركي فارسي، پرويز زارع شاهمرسي، ص ٦٨٩.

٦٤- موسوعة اللهجة الأهوازية، حسوني زاده، ص ٤٣٨.

٦٥- ينظر: فرهنگ معين، محمد معين، ج ١، ص٩٦١.

٦٦- ينظر: فرهنگ معين، محمد معين، ج ٢، ص٢٠١٥.

٦٧- ينظر: فرهنگ بزرگ سخن، حسن انوري، ج ٢، ص٧٠١.

٦٨- موسوعة اللهجة الأهوازية، حسوني زاده، ص ٤٤٠.

٦٩- ينظر: فرهنگ معين، محمد معين، ج ٢، ص١٧١١.

٧٠- ينظر: موسوعة الإمارات البحرية، جمعة خليفة الحميري، ص ٣١٦.

٧١- موسوعة اللهجة الأهوازية، حسوني زاده، ص ٧٣١.

٧٢- ينظر: فرهنگ معين، محمد معين، ج ٢، ص١٧١١.

٧٣- ينظر: فرهنگ فارسى، حسن عميد، ص ٩٣٥.





المصادر والمراجع:

١- تاج العروس، مرتضى الزبيدي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤هـ.ق.

٢- تهذيب اللغة، الأزهري، دار إحياء التراث العربي، بيروت،١٤٢١ ه.ق.

٣- جمهرة اللغة، ابن دريد (م: ٣٢١ ق)، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٨م.

٤- الدراري اللامعات في منتخبات اللغات، محمد علي الأنسي، د.ت.

٥- رفيق العثماني، أمين خوري، مطبعة الأداب، د.ت.

٦- شمس العلوم، نشوان الحميري، (م: ٥٧٣ ق)، دار الفكر، دمشق، ١٤٢٠ هـ.ق.

٧- فرهنگ بزرگ سخن: حسن انورى، انتشارات سخن، تهران، ١٣٨٢ هـ.ش.

٨- فرهنگ تركي فارسي: پرويز زارع شاهمرسى، نشر اختر، تبريز، ١٣٨٧ هـ.ش.

٩- فرهنگ جامع تركى استانبولى به فارسى: محمد كانار، انتشارات شيرين، تهران، ١٣٧٤ هـ.ش.

١٠- فرهنگ فارسى: حسن عميد، انتشارات راه رشد، تهران، ١٣٨٩هـ.ش.

١١- فرهنگ معين: محمد معين، ادنا، تهران، ط٤، ١٣٨٦ هـ.ش.

١٢- فقه اللغة: محمد المبارك، دار الفكر، سورية، ط ٧، ١٩٨١ م.

١٣- القاموس المحيط، فيروز آبادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥ هـ.ق.

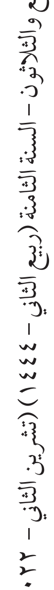
١٤- كتاب العين: الفراهيدي (م: ١٧٥ ق)،، نشر هجرت، قم، ١٤٠٩ه.ق.

١٥- لسان العرب في الساحل والجزر: توفيق النصّاري، قهوة، الأهواز، ٢٠١٧م.

١٦- لسان العرب: ابن منظور (م: ٧١١ ق)، بيروت: دار الصادر، ١٤١٤هـ.ق.

١٧- اللغة: فندريس، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٠م.

١٨- لغت نامه دهخدا، علي أكبر دهخدا، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران، ١٣٧٧ هـ.ش.



١٩- المحكم والمحيط الأعظم، ابن سيده (م: ٤٥٨ ق)،، بيروت: دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١هـ.ق.

٢٠- المحيط في اللغة، الصاحب بن عباد (م: ٣٨٥ ق)، عالم الكتب، بيروت، ١٤١٤هـ.ق.

٢١- المزهر في علوم اللغة: السيوطي، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٨٦م.

٢٢- معجم الألفاظ الكويتية: جلال الحنفي، مطبعة الأسد، بغداد، ١٩٦٤م.

٢٣- معجم مقاييس اللغه، احمد بن فارس (م: ٣٩٥ ق)، مكتب الاعلام الاسلامي، قم، ١٤٠٤هـ.ق.

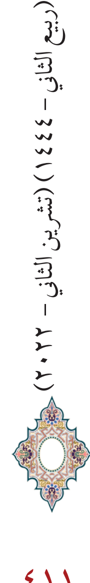
٢٤- مغامرات لغوية، عبدالحق فاضل، دار العلم للملايين، ١٩٧٠ م.

٢٥- موسوعة الإمارات البحرية: جمعة خليفة الحميري، هيئة المعرفة والتنمية البشرية، ٢٠١٢م.

٢٦- موسوعة اللهجة الأهوازية، حسوني زاده، أنوار الهدى، قم، ٢٠١٥م.

٢٧- الموسوعة الميسرة لألفاظ الحياة الاجتماعية في البيئة الكويتية، خالد عبدالقادر، ٢٠١٤م

28-A.farah,m.said,r,n, karim،s.k. eduard: the dictionary English-arabic،-dar al-kotob al-ilmiyah, Beirut-lebanon،2004.





تحولات الزمن في رواية (نمش ماي) لفليحة حسن

م.م يحيى مزبان بديوي السعيدي

Transformation of time in novel of (Nimish Mai) by Falyha Hassan

Asst lect. Yahya M. Bedewi ALSaidi





ملخص البحث

يقولون أن الزمن بمثابة الجهاز العصبي للرواية، فلا رواية دون زمن، ولا حدث دون تأطير زماني ظاهر، أو مخفي، وفي التزمين يتضح عنصر الرؤية وتتجلى بنى القص الأخرى؛ لأن الرواية وهي مخاض عسير لتجربة إنسانية تحتاج لتدور مع دوران الإنسان في هذه الحياة، وفي تفاصيل السرد يُعول على تفاصيل الموقف، وبينونته الوقتية لتكون نقطة إنطلاق، أو نكوص، فكل الحوارات والذكريات والأحداث تنطوي على أجندة حتمية لزمن يرهن ما سيكون عبر أثير السرد..

في هذا البحث حاولنا تقصي الزمن في واحدة من تجارب فليحة حسن الروائية؛ لأن نمش ماي وهي التي ستمثل المتن التطبيقي كانت وقتذاك إنتقالة غير محسوبة لنوع سردي يتصف بالقصر، إذ هي رواية قصيرة على أدق الأوصاف وأكثرها أدبية، ولأننا تعودنا على تسطيح الأحداث ومدّها من خلال الرواية الطويلة، سنجد النص هنا مشحون بالأزمنة والأمكنة معاً، والكاتبة تتقصد الإقتضاب والإنتقال السريع؛ لأنها تشتغل على نص أدبي سردي قصير، وهي لذلك تحاول الإيجاز، والإقتصاد في الأحداث منعاً لتشرذم الحبكة.

والسؤال الأهم في هذه الفسحة البحثية هو كيف إختزلت الكاتبة الزمن، لتثبت لنا نظريتها (الأدبية) القائمة على إستراتيجية (تسريع / توقيف) الزمن، ومن ثم الإنطلاق منه لإبتناء أحداث قد يراها القارئ منسلخة عما قبلها، أو منفصلة عن رتم الزمن الحقيقي؟ ولذلك سنواجه هذا التساؤل من خلال تحليل الحدث نفسه وبيان علاقته بها (قبل / بعد) لرسم صورة مقربة للمراد (زمنياً).

وسنحاول قراءة الرواية (زمنياً) وفق المنهج البنيوي، ومقولات تودوروف لنقف على التحولات المائزة التي شكلت علامة فارقة في بنية الزمن الروائي، وكيفية إبتعادها أو قربها من الزمن الواقعي.

الكلمات المفتاحية: الإسترجاع، التأريخ، الزمن، نمش ماي



Abstract

It is said that time is the nervous system of the novel. There is no novel without time, and there is no event without apparent or hidden temporal framing. In synchronicity, the element of vision becomes clear and other narrative structures are manifested. This is because the novel, which is the difficult labor of a human experience, needs to revolve with the human's rotation in this life. In the details of the narration, they depend on the details of the situation and its temporary evidence to be a starting point or a regression, as all dialogues, memories and events involve an inevitable agenda for a time that depends on what will be through the narration ether.

In this research, we tried to investigate time in one of Faliha Hassan's novelist experiments because Namsh Mai, which will represent the applied text, was at the time an uncalculated transition to a narrative type characterized by shortness. It is a short novel with the most accurate and most literary descriptions. Because we are accustomed to flattening and extending events through the long novel, we will find the text here filled with both times and places and the writer intends to be brief because it is working on a short narrative literary text. It is therefore trying to be brief and economic in the events to prevent the plot from being fragmented.

The most important question in this research is how the writer reduced time, to prove to us her (literary) theory based on the strategy of (accelerating - stopping) time. Then proceeding from it to construct events that the reader may see as deviated from what came before or separated from the rhythm of real time. Therefore, we will confront this question by analyzing the event itself and clarifying its relationship with what (before - after) to draw a close picture of what is intended (chronologically).

We will try to read the novel (chronologically) according to the structural approach and Todorov's sayings, to identify the characteristic transformations that formed a milestone in the structure of the novelist's time, and how they are far from or close to real time.

Keywords: Nimish Mai, Time, Retrospect, History

مقدمة

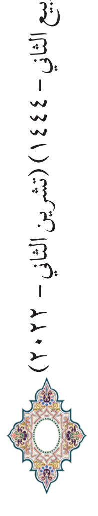
يرتهن نجاح الرواية بتوافر عدة عوامل ومقومات تتفاعل فيما بينها لتخلق نصاً ذا سيادة على غيره، وفي تعامل الروائي بإحترافية مع النص عليه أن يعطي أهمية للزمن؛ لأنه محور القص، وبوتقة أحداثه، ومن خلاله يحقق واحدة من أهم غايات القص التي هي المفارقة التي يحتاجها لتحقيق غاية الدهشة..

وقد وجدنا تعاملاً متفرداً مع الزمن عند فليحة حسن لذلك إرتأينا دراسة أهم أعمالها رواية (نمش ماي) وفق متغيرات الزمن التي كانت ظاهرة – مضمرة، وحاولنا أن نحلل هذه المتغيرات، ونبرر الإنتقالات السريعة كالطي والحذف والاستباق والاسترجاع بعد إستقراء شامل، ومع وعينا بأن أي زمن في أي نص لا يمكن سلخه، او دراسته على حدة دون تفكيك بنى السرد والغوص في تفاصيل الحدث؛ كونها كاشفة بدلالاتها الماضية – الحاضرة وحتى المستقبلية عن إشتغالات الزمن، ومدى حضوره بدواله الكورنولوجية، أو بوشايات التسريد السائدة.

وقد قسمنا البحث الى تمهيد في (الرواية والحتمية التاريخية)، ومبحثين الأول: (الرواية الجديدة والانفلات الزمني)، بينما كان الثاني (الزمن في رواية نمش ماي)

التمهيد: الرواية والحتمية التاريخية

بدءاً، التأريخ يدّونُ المتغيرات ويحترمها، يتعاطى مع أصحابها بنوع من الحذر أولاً، ثم ما يلبث أن يضعها على طاولة التشريح قبل أن يقرَر تسميتها إنجازاً عصرياً، بعد ذلك يعمدُ لتسجيلها كحالةٍ ماضيةٍ حلّ محلها شأنٌ آخر، ثم هكذا دواليك.. ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا إن التواريخ إقاصيص وصلتنا (مشافهةً – تدويناً) [١]، تحمل في طيها خبراً، يتداوله الأديب، الفيلسوف، الآثاري، والعالم، كلٌ على وفق رؤيته وقراءته، لكنهم يتفقون (على الأغلب) إن محتوى التأريخ سردٌ لراوٍ مبطنٍ بحدثٍ ماضٍ،



وعليه فإن الرواية مرآةٌ لهذا التأريخ[٢]، وإنعكاسه بالوقت نفسه، بمعنى أكثر سعة إنها صدى الحراك البشري الفعال مذ عرفَ الإنسانُ كيف يدون مشاعرَه وحيثياتِ حياتِه قبل بضع مئات من السنين، وعلاقة (التأريخ بالرواية) أو (الرواية بالتأريخ) علاقة تخادم وظيفي أنتج مراجعةً تحترم الإرث بكل تجلياته، وأياً كانت اللغة التي تُكتب بها الرواية أو الطبقة التي تستهدفُها، فهي ترسم صوراً سردية مُؤتمِنة لحالة الوعي البشري الذي مرَّ بإنتقالات جدليّة مهمة وهو يحاول أن يكتبَ ما يرى وما يشعر، ومنذ أن تحررَ من ربقةِ الملحمةِ التي تستغرقُه في تعداد مدائح الأرباب والمخلوقات الضخمة، وجد ضالته في النثر الروائي المتوافق مع الحالة الذهنية المستغرقة والمائلة للتفصيل والوصف في بدايات التكوين، فـ " الرواية، هذا الشكل الجديد للملحمة، هي محطة من محطات الحتمية التأريخية، فالعقل الكلي هو الذي إختار ذلك، ونقول إختار ذلك من دون أن نعني إنها رغبة من رغبـــــــــاته، فالأمر نتيجة لعملية جدليّة طويلة جداً.. "[٣]، حينذاك بدأت منهجية الكتابة في الرواية تنفتح على عوالم سردية جديدة، فتغيرت ضروراتها مراراً، وبتنا نلمسُ إحياءً لقيم حياتية متعددة أعلت شأنها الروايةُ تباعاً.

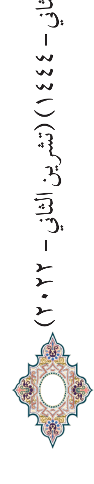
لا نحتاج للتكرار في أن الرواية التي تسيدتْ الفنون النثرية وغير النثرية في الآونة الأخيرة طوّرت إمكاناتها كثيراً لتصل لمرحلة النضحِ والإحتراف الكلي في إخراج مضمونٍ مغايرٍ، وفيه فنية عالية في التكثيفِ والتمظهرِ بثوب الخيال الذي بدأ يجتزئ مقولاته من الحقائقِ عينها لكن بمدلولات عميقة وضعتْ القارئ إزاء أسئلة الوجود الكبرى، ففي الرواية صِرنا نقرأ الآثارَ بسرديةٍ أدبيةٍ يشغلُ الخيالُ والحدث حيزاً ليس بقليل منها، لكنه نوع محببٌ من الإشتغال، وكأنه تزييفٌ مقبولٌ إذا تجاوزنا المعنى السلبي للتزييف، لأن الراوي وهو مؤلفٌ ثانٍ وقارئٌ مغايرٍ للنص التأريخي سينقل لنا إستدراكاته التي تلي نقطة الختام في الخبر التأريخي،

بإعتبار إن " قراءة الأثر تتحول الى مجال آركيولوجي* للكشف عن المضمر، والمخفي، وعن ما في الصراعات العميقة من أسرار، ومن أنساق ثقافية مُهرّبة، وهذا ما يُعطي للقراءة زخماً، وقوةً، وفضاءً للتمثيل الذي تفترضه تلك القراءة في صياغة المجال السردي، إذ يفتح هذا السردي أفقاً لقراءة التأريخ والوثيقة بوصفها أثراً في الواقع وفي التداول.."[٤]، وعلينا أن نعي ظرفية الحالة الكتابية أياً كان مسماها، في فضاءٍ فسيحٍ من الإجتذابات المعقدة، تتطور الفكرة فيه، وتنعقد صلتها بما يناقضها، حينها يأتي دور الأديب والروائي (خصوصاً) لتعقيد الصلة أكثر لا حلها؛ لصنعِ حالةٍ مفارقةٍ دون طرح تبريراتٍ، عندئذ سيكون قد حقق غاية السارد وهدفه الأعلى.

الروائي عادة يمارس حالة بحثٍ دائمٍ عما يجسدُ فكرتَه ويعطيها بعدها الرؤيوي التخييلي، وفي ذهابه للإشتغالات غير المدركة، مشروع مثمر ومعطاء في الغالب، لان الميتافيزيقيا بتجلياتها المختلفة حقلُ إكتشافاتٍ غنيٌ بالتصورات المستقبلية والـ (ما بعدية) التي يحبذها الكاتب، فهي " بهذا المعنى تثويرٌ لنطاق الرؤية، وتفجيرٌ للممكنات البشرية التي ما كانت متاحةً لولا هذا الحس الميتافيزيقي الجميل، المتعالي على الوقائع المادية المشخّصة، وبهذا المعنى يكون التخييل الروائي صفة جوهرية للخاصيّة الميتافيزيقية المحفزة لتوسيع نطاقات التخييل، وتلوينها بمذاقات تساعد القارئ على الإسترخاء، وإجتناء أكبر قدر من المتعة الفكرية والحسية.. "[٥]، فالواضح بعد ذلك ان الرواية نص تأريخي بخيال مغاير.

المبحث الأول: الرواية الجديدة والانفلات الزمني

يتحدث (إمبرت) عن الأدب واصفاً إياه بأنه " فن في الزمان وليس المكان "[٦] بمعنى ان أياً من فنونه الكتابية ستسغرق في اهتمامها بزمنية الكتابة قبل كل أمر، ويربط تودوروف الزمن بـ " مظهر من مظاهر الإخبار يسمح لنا بالإنتقال من الخطاب الى التخييل.."[٧]،



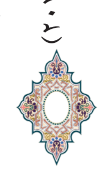


فالحداثويون في الرواية يتحدثون عن الإيهام بالدرجة الأولى كمؤشر مهمٍ في بنية النص الروائي المعاصر، وهو بلا شك ترجيح لقوة الخيال إزاء التنصيص والمكاشفة، وتطويع للأجواء الحسية المباينة للواقع، والكاتب هنا عليه أن يحقق قائمة إفتراضات متداخلة مع النص تشفع لأي قيمة واقعية في التحول لثيمة روائية ملائمة لمتطلبات الإجراء السردي المرتقب.

وبعيداً عن التعريفات الإصطلاحية للزمن والتي طال الكلام عنها في المتون المعجمية النقدية يهمنا زمن القص والزمن الواقعي لأننا نجد فيهما مقاربة مفهومية لما نحن بصدده من ايحاءات في المتن الروائي فالناقد سعيد يقطين يستدل على الزمن اللساني الذي يتجلى في اللغة المناط بها نقل التجربة الإنسانية وهذا الزمن حسب رأيه لا يمكن إختزاله في الزمن الحدثي او الفيزياوي.."[٨] الأمر المراد توضيحه إننا قبالة زمنين يمكن للكاتب استحضارهما ككيفية سردية داعمة الأولى الحدث اقدم من الخطاب وبذلك ستنحدر الشخصية باتجاه التذكر، والثاني ان حدثا مصطنعا في الحاضر رغم عدم صيرورته.

معنى ذلك إن الكاتب هنا يعمد الى مزج صورة بين عالمين: الأول محسوس ملموس، والآخر ماضوي التصق بالذاكرة، وهنا علينا أن نعي حقيقة جليّة هي إن أية أفكار أو شخوص يريد إستعادتها إنما يأتي بدور فاعل في تصوير الحاضر بعدسة الماضي، من خلال بث لقطات رمزية معبأة بأفكاره ورؤاه،لأن الواقع ملهم كبير وهو بتناقضاته وتفاعلاته اليومية يزيد الضغط على الكاتب، وهنا تحتدم في مخيلته الأفكار وتتزاحم الصور، فيلجأ للذاكرة المائجة بالوجودات الماضوية التي تشبه الحاضر، فيكون إستصحابها أمراً لازماً لتحريك النمطية والخروج عن الإطار الجامد في التعبير عن حدثية الواقع.

في هذا العصر الذي نشهد فيه تناقضات جمة يعلو صوت الرواية الخارجة عن قانون القالب الكلاسيكي



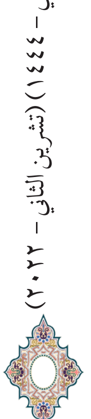
الباحثة لها عن حقيقة تجسيدية بعيدة عن سلطة الزمن التاريخي المعتاد لإن " الحدث من حيث هو يجب أن يتسم بالزمنية؛ والزمن من حيث هو يجب أن يتصف بالتاريخية في أي شكل من أشكالها.."[٩]

بيد ان هذه التراتبية تبدو مخترقة، ومختلة " فليس جوهر الادب هو التمثيل، ولا شفافية التوصيل، انما جوهره إيهام ما، مقاومة للفهم.. "[١٠]، وفي الحال لو كان بإمكاننا أن نبوب نصاً كهذا ضمن الإستعارات الإصطلاحية فإن أنسبَ ما يمكن إطلاقه هو (ما وراء السرد)[١١]، لأنه يفصل القارئ عن (الغائية) المحددة، أو المطروقة ليحيله لـ (غائيات) واهمة تتكدس في ذهن القارئ فتصنع بُعداً جمالياً براقاً ولافتاً، وبتعبير أكثر دقة إنه ضد الواقعية المتجلية تصريحاً في الرواية، لأن فيه إحالات قد لا تمت بصلة للواقع عبر إشارات ومرموزات دافعة لتوليد خيالات مجنحة مختلفة وخارجة.

المبحث الثاني: الزمن في رواية نمش ماي

يستوعب العمل الروائي في العادة العالم المحيط به، فهو تفكير منطقي، أو لا منطقي نيابة عن القارئ، أي إنه محاولة (تمرير أفكار، إستعراض معطيات، توصيف حوادث) وهي أي هذه الإجراءات تحتاج من يقوم بها (ورقياً) إذ يتوارى الكاتب حينئذ، فتنطلق شخصياته (الواحدة – المتعددة) في مسك زمام الحديث والتأطير الشكلي للعمل.. ولابد للشخصيات من " أسماء وسمات تمثل هويتها.. "[١٢]، كما انها لا تأتي بشكل إعتباطي بل مفتعلة، ومستوفية التقديم، وبالتالي فهي نتاج " الأثر السياقي للنص.."[١٣]، وفي تأثيرها بمجريات العمل والمتلقي، نجد إن سياقاتها الحكائية تبقى متحكمة في مديات صعودها وهبوطها، بقائها واندثارها..

إجتماعياً: قد نضطر لدراسة الشخصية وفق محددات بيئية لا تنفك عن إخراجها بشكلها المنظور، لأنها



عند المؤلف خاضعة بشكل أو بآخر لقيم التربية حيناً، والتعليم حيناً آخر، والعادات السائرة هناك، إذ يراها " نتاج لحضارة أو ثقافة معينة تشتمل على أنساق، أو أنظمة إجتماعية كالأسرة، والدين، والنظام السياسي، مع عدم اغفال العوامل الوراثية بطبيعة الحال.."[١٤]، أما فنياً: فيمكن تحديد فاعلية الرواية في إنتخابها نصاً مغايراً، وشخصيات فاعلة، وكذلك مكاناً يأوي الفكرة ويصنع الحدث، كل هذه المجسمات حين تتركب بشكل حرفي، في العمل الروائي ويمثلها عدد من الشخصيات تُبقي الأهمية للعناصر مجتمعة لا منفردة.

هذا بالنسبة للوعاء الذي يحتفظ بكل مقومات العمل، وينتهي بتقديم حالة مدهشة على شكل قص ملفت، لكن الوعاء بما هو هيكل جامع يحتاج لزمن ينطلق منه الحدث والحديث معاً، ولا يمكن بالمطلق السير بالعمل الروائي دون زمن دال، ولا نعني بطبيعة الحال بكلمة الزمن هذه الدقائق والساعات التي نتداولها، بل هو تعميم لكل تحول اجرائي يقيده مدى أو حيز يقيّم الحركة، ويعطيها بعداً محسوساً...

إن الروائي مهما كانت منهجيته السردية، ورؤاه، وافكاره، غير مطالب البتة بإحترام الزمن كما هو مساق ومفهوم حركياً، بل إن آليات الإسترجاع، والإستشراف متاحة بشكل مكثف كي يكوّن ثيمة تتساوق مع بناه السردية، ولعله والحال هذه يبتكر تمظهرات زمنية داعمة لجمالية النص، وهذا ما فعلته الروائية أيضا في روايتها المذكورة، إذ نلحظ تداخلاً في حيثيات الزمن بين قديم ومستقبلي وآني، وهكذا دواليك لكن دون التراتبية ذاتها، ولكي نلمس قدرات النص علينا أن نفتش عن مستلزماته لنتبين توقيته، ونشرع في فهم توظيفه ومدى تجانسه مع الحدث المسرود.

عملياً هناك طريقتان للتلاعب السردي بالزمن يستفيد منهما الروائي لكسر الخط الزمني، ومن ثم توسيع رقعة المفارقة، بتفعيل مشاهد الوصف

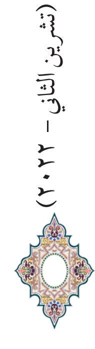


والحوارات البناءة التي تخدم الحدث، وكذلك تسريع الرتم الزمني يتوافق مع (خلاصة) الرواية ان صح التعبير التي نقرأها في نمش ماي، وهو ما يسميه الناقد سعيد يقطين " الاخبار القبلي والاخبار البعدي"(١٥) ..

أولاهما: الاستباق الذي نعني به التمهيد للحدث القادم عبر ترميزات دالة يُفهم منها إن الآتي مرتبط بالمسرود الحالي، بل هو مكمل له بإعتبار إن جزءاً مخصوصاً ستكون له أولوية الإنتقال من زمن الحاضر الى المستقبل: " تقرفصت كجنين، وصار حبل أفكاري يضغط علي فلم أجد سوى التوسل بهلام شفاف يسمونه القدر.. أرجوكَ ليسحبني اليه.."(١٦)، ربما المفروض أن نفهم أنَّ هذه التوغلات النفسية الداخلية ستظهر من إنسان عاقل مميز للمشاعر، بيد إن مساحة المفارقة ستكون كبيرة حين نفهم (سياقاً) إن الطابوقة تلبست بلباس الآدميين، ومشاعرهم، وباتت تتحدث مثلهم، ولها حق التمني أيضاً، فوجودها هامشية بين كومة طابوق لا يعطيها ميزة التفرد، ولا صنع الحدث: " مرت أيام على ذلك الحدث، وأنا أحلم بتسلل لص آخر، وإندهاش لمسات تعيد تشكيلي، وأصر على إن أكون غير ما أنا عليه من يباس.. مأهولة باللاتوقع كنت، ومحتشدة بغيري، وأسال لو لم اكن أنا أنا، فما اريد ان أكون.."(١٧).

وبالعودة للإستباق في هذا الفصل سنعرف لاحقاً إن (دعوات) الطابوقة بمصير لائق ستتحدد في كونها جزءاً من سور عظيم يأوي مجموعة محتجزين، وبأن أحدهم سينسلخ من إحتجازه، وتكون هي شاهدة على مقتله، ليس ذلك فقط بل إنها ستخبر أمه بمصيره حينما سيتم إستخدامها كخطاب موقع بدم الموت..: " والسور هل أصابه شيء؟، لا سيدي فقط سقطت منه طابوقة رأيتها على الأرض بجانب الجثة.."(١٨)

وعلينا ان نواصل الإبحار مع سرد الكاتبة لنربط الأحداث التي تتوالى متحدية ديناميكية الزمن، فالإنتقال المتسع للزمن يبرره إنتظار الأم الثكلى





المفجوعة بعد مضي قدر غير معروف من الوقت، حين تعود بطولة الطابوقة الشاهدة، والمتحدثة معاً: " أخيراً جاء أحدهم لينقلني من دائرة التهميش المعتمة الى ضوء الإعتراف بي، فمنذ سقوطنا معاً من الأعلى، وهم يتشاغلون بسقوطه هو عن سقوطي أنا.."(١٩)

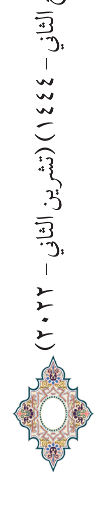
ولو إستفهمنا عن سبب هذا الإجراء، نقصد التمهيد للزمن المستقبلي للحدث عن طريق تحضير سردية مختلفة، ومفارقة تحمل عبأها طابوقة، لكان الجواب هو تمديد عملية التزمين الأصلي للحدث الذي هو فيما نظن لب الرواية، فالكاتبة بدل أن تدخل مباشرة في حدث الشاب المعتقل وتداعيات إتهامه، بدأت الحدث باكراً عن موعده عن طريق الطابوقة التي تناقلتها الأيدي لتصير سوراً لسجن ما، هذا التبكير أعطى مساحة ضمنية للكاتبة كي تؤسس لتفاصيل هامة في روايتها، ولعل هذه المساحة غير منظورة بشكل واضح لان سمت الأحداث يبدو متسقاً، وأن تباعدت تفاصيله بدخول الغموض غير المبشر بفهم عاجل.

في المقطع الأول الذي هو مقدمة خيالية لأحداث الجزء الأول، إستغرقت الروائية في عملية توهيم المتلقي عن المعني في الحدث، وزاد التوهيم حين أسندت السرد للمتحدث او المتحدثة التي لا يتبينها القارئ الا بعد حين، إذ يكتشف إنها طابوقة لا غير، لكننا نواجه إشتغالاً سردياً في تعمية الزمن وتجريده من توهجه الفج، وهذا الأمر يحفّز الحدث؛ لأن يكون مناسباً لكل لحظة قرائية، وعند إستحضارنا للوازم السرد الوصفية نقرأ عن (كومة طابوق، حارس، كلاب، ليل، سيطرة، رجل يعتمر خوذة حمراء، جنود، خندق..) وفي كل المفاهيم التي حشرناها بين قوسين تبدو لغة التنكير واضحة لتجنب الإجابة المباشرة عما حدث وما جرى سردياً، وهذا يدخلنا قسراً في نفق السوريالية الفوضوية؛ لأن لا كنايات مفهومة الإ بعد تلقٍ عسيرٍ، ولا زمن محدد أيضاً: " فالزمن {هنا} مظهر وهمي يُزمنِن الأحياء والأشياء،



فتتأثر بمضيهِ الوهمي.."[٢٠]، لكننا نستشف زمناً متماهياً مع الحاضر، أقصد حاضر القص الذي تقمصته البطلة (الطابوقة) عبر تقنية أنسنة الأشياء في تبرير مأساوية الحدث بدءاً من فعل السرقة، والإنسلاخ عن المجموعة المتماسكة (كومة الطابوق) وأخيرا بناء السور الحاجب لإدانة تغييب المخطوفين المغدورين، فالكاتبة حاولت إزدراء الواقع المعاش عن طريق صنع عالمٍ موازٍ له نفس حالة الهدم القيمي، لكن عن طريق حديث جمادات شاهدة ومقيمة للوضع " فالواقع الروائي هو عامة رفض للواقع مهما اختلفت دلالة ومستوى هذا الرفض باختلاف الوقائع الروائية، وهو رفض يتحقق بإبداع عوالم متخيلة بديلة، أو بإعادة تشكيل معطيات العالم الخارجي تشكيلاً قد يكشف جوهر نواقصه، أو جوهر صراعاته.."[٢١]، ونجد دلالة فلتان المُثل بعبارة الحارس غير العابئ باللصوص، المنتظر خلاص يومه ليغادر عمله، وكذلك قطيع الكلاب المستأنسة بشراذم اللحم، وهذه كلها معطيات تتوافق مع المنظور الواقعي الغارق في الفوضى والتسيب يرى د. سعيد يقطين إن الأخبار بحسب القابلية والاستمرار يمكن قسمتها الى نوعين: "قابل للحكي وقابل للإستمرار: التي هي كل مادة قابلة للحكي لكنها تخترق الزمان والمكان اللذين أنتجت فيهما "[٢٢] .. وطبقا لذلك فإننا إزاء أحداث ممسرحة هي صورة لتزامن مقصود، تفتعل فيها الكاتبة زمناً لا نهائياً ولا محدداً؛ كي تحرك مخزونها السردي بإتجاه وسيط جمالي ناقل، ولن نبتعد عن من يقول: إن للقص زمن، وللسرد زمن آخر.

بعد ذلك تتلاعب الروائية بجينات الزمن فتكدس الأحداث لاحقاً لكنها ليست بنسق كورنولوجي، فكان ثاني تقنياتها المستخدمة: الإسترجاع، والإستذكار لتخدم النص بما يناسب منهجيتها السردية، ففي تقنية هدم التلقائية ضرورة لإدخال المتلقي داخل النص، واشراكه في لعبة اكمال الصورة عن طريق ترتيب مربعات الحدث، لكن



علينا ان نرسم الاحداث الرئيسة كما روتها الكاتبة كي نفسر لم فعلت ذلك، فالرواية الفعلية ذات الشخصيات الهامشية تبدأ من

(شاب سيتم إعدامه بجريمة قتل، الشاب يسترجع الذاكرة لحظة الجريمة المزعومة، الإبن يقتل أثناء محاولة الهرب، الوالدان يذهبان لزيارة ولدهما السجين، أحلام إبنتهما تذهب ضحية المختار المغتصب، الأم تنظر وليدها أمام السجن، الأم تموت بعد إعدام إبنها، الشاب مقاتل في حرب إيران..) وتبدو هذه الوقائع فوضوية نوعاً ما، لو جردناها من وتيرتها السردية واعتمدنا زمنها المنفلت عن معايير التوقيت، لكنها تحرك الذهن وتثير تساؤلا وجوديا ان كان بالإمكان ان نصنع لحيواتنا ازمنة مغايرة كما يفعل السارد، لتغيرت كثير من الاحداث، فيمكننا (افتراضا) ان نرتب الاحداث زمنيا كما يلي: (الوالدان يتوجهان لزيارة ابنهما السجين، يقتل الابن لمحاولته الهرب، ابنتهما تتعرض للاغتصاب، تتدخل الشرطة، تقتاد البريء وتترك الجاني، يعدم الشاب، تموت أمه كمداً..)

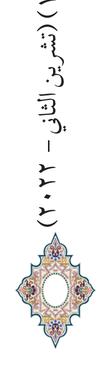
عند العودة للرواية نجد تقنية الاسترجاع متجلية في بعض مضامينها، والحق ان لتقنية الاسترجاع مع مالها من فوائد اخرى انها تعطي الكاتب مساحة خلفية حرة يستطيع اشغالها بمتن سردي مختل ومغاير، أمر آخر تفرضه التقنية هذه إنها تمكن الكاتب من ان يوحد الماضي والحاضر في نص واحد بمعنى ان الشخصية المتحكمة وغير المتحكمة ستتحرك تلقائيا وسط محيطها الآني، لكنها في الوقت عينه تنشط ماضوياً عبر حالة التذكر، إذ اننا هنا ازاء سحابة هاطلة من الأحداث تندمج فوراً مع حالة القص الفوري، فالإسترجاع عند بيان أهم مضامينه يتلخص في تفسير ما غمض من حياة الشخصية التي غاب ذكرها كلاً أو ضمناً أثناء السرد[٢٣]

في نمش ماي نجد إحدى الشخصيات بعد إتهامه بالقتل وبين جدران السجن يتذكر ما حدث ويستفيض فيه محققاً لذاته أولاً إستكشافاً

منطقياً للأحداث، وللمتلقي ربطاً جمالياً ملائماً، هذا الزمن المستعاد يعطي زخماً للتفاعل السردي، ويمنع الكاتب من الوقوع في السطحية والمباشرة، لأنه سيخلق مناخات جديدة مع تداخل الحوارات، ونشاط العقل الباطن اللائم وغير اللائم، كي ينفتح على خطابات متنوعة، فشخصية الراوي تنغلق ويسود بدلها حديث لشخوص متنوعين كل حسب مساحته وامتداده، لكنها حينئذ تسمح لشخص مجهول كنهه للقارئ أن يسرد تفاصيل مقتضبة من تاريخ سابق للحوار، نستشف من خلاله أن أحلام ضحية، وأن رجلاً حاول إغتصابها، لكن جارها أوقفه، وأثناء شجار لم تتضح تفاصيله قضت أحلام نتيجة طعنة في بطنها من قبل المختار الذي لاذ بالفرار، وإتهم عوضاً عنه الجار المدافع.. دائرة الحديث تتسع، الشخوص المبهمون المتحدثون يزدادون، وبالتالي ف(الكاتبة) تعطي مساحة لإبداء الرأي وطرح الفلسفة المناسبة للحدث.. وهنا يصبح تلقف الخطاب عسيرا لدى القارئ، لأن الخطاب المتعدد الأصوات يسمح بالتشابك اللفظي، وبالتالي يختلط (زمنان) زمن التذكر (أصل الحدث) وزمن حالي، الشخصيات تتحدث وتتقاطع آلاراء فيما هو صواب وخطأ.

إن الحوار الذي إستغرقت فيه فليحة حسن طويلاً كسرَ نسقَ السرد الأول المبني على تداعي الأحداث، وأيضاً، فالحوار الذي هو مشاركة بين مجموعة من المحيطين أعطى مغايرة سردية زمناً وقولاً، فالزمن هنا في تقنية الإسترجاع دلّ عليه الماضي القريب، وعند المتحدث هو زمن متواصل غير منقطع بدليل إصراره على تبرئة نفسه من تهمة القتل؛ لأن وجدانه مشبع بقباحة التهمة، لذلك نتيقن إن المسترجع حاول جرّ الزمن معه ليثبت حجته امام المستمعين:

"وضعوها على دكة سداسية إسمنتية صلدة إمتدتْ بمتري طولها وثلاثة أمتار عرضها لتقابل حوضاً بيضوياً ينتهي رأسه الأول بحنفية ماء جارٍ وينتهي رأسه الثاني ببالوعة لتجمع





ماء الغسل بينما دخلتْ العجوز لتقف في ممر يتوسط بين الدكة والحوض، وخرجوا ليتركوا ذلك الجسد المسجى مع مهارة عروق يديها الزرقاء الناتئة.."(٢٤)

الحقيقة إن الإنتقالات المكانية مفاجئة أحياناً، فالنص الروائي مشحون بالأزمنة والأمكنة معاً، والكاتبة تتقصد الإقتضاب والإنتقال السريع؛ لأنها تشتغل على نص أدبي سردي قصير، وهي لذلك تحاول الإيجاز، والإقتصاد في الإحداث منعا لتشرذم الحبكة، فقد حاولت الكاتبة جرّ الأحداث الى منحى من السوداوية والشقاء، وذلك من أجل صناعة صدمة وجدانية تحيل القارئ الى متعاطف كبير مع صيرورة الأحداث.. وعلى الرغم من إن الزمان مازال تحديده عسيراً الإ أن إستشفافه في نهاية الجزء عبر رسالة الجندي غالب يكون بُعيد الحرب العراقية الايرانية.. نرى إن الخطاب بات متنوعاً: تارة جنود.. ثم طباخ.. ثم ام مفجوعة.. ثم طابوقة أو حجر.. ثم مغسلة الموتى.. كل هؤلاء يتعاقبون في تداول السرد الخطابي (سمة المتكلم) وقد أخذ كل منهم مساحة توزعت بمقدار ما سمحت به الكاتبة.. في نهاية الجزء تمارس الكاتبة هوايتها في رسم اللون الأسود الطاغي، حين تتمخض الأحداث عن موت الأم كمداً على إبنها أثناء مناجاتها للنهر: يا جاري زينب رد لي وليدي.. وهو تناص ديني يحمل مرجعية عقائدية صنعتها أحداث كربلاء وإستشهاد الإمام الحسين(عليه السلام)، إذ إرتبط الماء وقتئذ بالحسين وعائلته الذين قضى جلهم عطشاً.. لكننا نسجل تداخلاً نصياً غير منطقي ومربك للسياق بالوقت عينه، فالعجوزان اللذان يسافران للمرة العشرين لزيارة ما يخيل انه إبنهما (غالب) في السجن هو نفسه غالب الذي كتب الخطاب المختصر الذي سلمته الغاسلة للرجل..!

ويمكن أن نستشف محاولة الكاتبة تشبيك الماضي بالمستقبل عبر إرسال وسائط حكائية ذات إيحاءات زمنية واهمة، إذ انها إجتهدت كثيراً في جعل زمان السرد يتوافق مع أي



زمن للتلقي، لأنها تعلم جيداً إن مدار الأزمة مازال فعالاً، والاشتغالات الإنسانية ذات طبيعة أحادية من حيث فلسفتها وتبويبها، الحزن واحد ذلك المرتبط بثكل الأم تحديداً، والإنتظار واحد أيضاً حين يترقب الأهل عودة ميمونة من حرب طاحنة، فتدوير الماضي وجعله يلي المستقبل لا قبله مما يشي بحجم التكثيف ومحاولة توسيع الزمن الحاضن للحدث، ولنا في عملية التداعي والإنثيال المستمر عن طريق تغيير مستمر في شخصية الأنا دليل على إن هناك زمن لا مرئي يختفي خلف كل شخصية وحكاية، لكنه عشوائي عند التلقي، متسلسل وتام ايما تمام في وعي الساردة.

ان جماليات النص المتعلقة بمزج الواقعي بالمتخيل من خلال صنع عوالم متوازية زمنيا مع الزمن الكرنولوجي لطرح الرواية، جعل المتلقي يفهم ان ما ترسله الكاتبة من إشارات لها دلالة واقعية في ما يحدث على الرغم من عدم التحديد واستخدام الدلالات الساندة، فعلى الرغم من انها أي الكاتبة دست رسالة في لوازم القص لكنها تعمدت ان تنسف تاريخها لتختبر ذائقة المتلقي في اسنادها لمرحلة حياتية معروفة، لان الرسالة التي وجدت في جيب الشاب كانت مذيلة بشبه توقيع يشي بمكان كتابتها (فيلق- فرقة - لواء) اذ هو مجتمع عسكري فكاتبها كان جنديا بكل حال.

في الجزء الثالث: وكأنه جسم غريب خارج إطار الزمكان الروائي، هنا تدخل بطلة جديدة فتقتحم الحدث عبر مغامرة غير محسوبة النهايات، هذا الجزء محكوم بالمونولوج الداخلي (الصوت المهموس) الذي يقود القارئ ويأخذ السياق الروائي الى أين محددة من قبل الكاتبة، مع إسترسال على شكل فقاعات فكرية وضربات رمزية غاية في البراعة، فالمرأة التي تضع المكياج منحنية دليل..(زمن متسرع)، والمكان الشاغر في الباص حصن دفاعي من التحرش.. (زمن دائم)، والشيخ الذي يحمل مسبحة شارة لتسلط أمثاله على المشهد الحياتي..



(زمن زائف)، والكتاب الذي ترفعه اليد في مكان قفر يصنع جهلاً متعمداً لدى مجتمع خائف جداً..(زمن متأمَل)، ومن ثم فالسيارة المفخخة تجرك نحو مشهد العنف الطائفي الذي شهده البلد ابان السنوات التالية لسقوط بغداد.. (زمن أسود).. فالزمن المتسرع، الدائم، الزائف، المتأمل، الأسود كلها تنبض بفعالية مستوحاة من ثراء التوصيف الذي تبنته الرواية، ولعل كل زمن مما ذكرنا سابقاً يختلط بمرحلة معينة وبفعل مشهود ومعروف، لكنه مختف (وقته) في تجاربية السرد.

كل هذه الإرادات المبثوثة داخل النص يحكيها راو عليم يفهم إنه يقطّع الحدث زمنياً ليجمعه مرة أخرى عبر شخصياته، فلكل شخصية إسلوبها الحكائي وزمنها الخاص، فالطابوقة إبتداءّ تتحدث عن حال حاضر؛ لأنها تمسك بخيوط السرد، وتخبر المتلقي بما يجري وسيجري، والشاب المتهم يخبر الناس بماض قريب آل فيه الى سجن ظالم بعد أن حاول بنخوة الجار إنقاذ جارته، اذاً فزمنيته مغايرة، أو منقلبة للوراء إن صح التعبير، ثم نأتي للعجوز الأم المنتظرة التي لا تتولى السرد لكن من يسرد يوصينا بأن الحدث الجديد سيكون قبالة القديم أو تلوه كما هو طبيعي، ويمكننا أن نرهن زمن الطابوقة وزمن الام برهان ردة الفعل الأولى؛ لأن الماضي سيؤول الى حاضر، والحاضر لابد أن يأتي بعده مستقبل، والكاتبة حاولت ربط خيوط اللعبة الزمنية برباط ما قد يكون مخفياً، أو متوارياً في تفاصيل القص، لكننا لن نعدم إشارات دالة عليه، فالطابوقة التي تحولت لسياج ما، كانت كقميص يوسف في مكان آخر من النص، لان الجندي حملها كتذكار مقرب للولد الهارب، تضمخت بدمه وجاءت به الى إمه لتشمه، وترتد ميتة لا بصيرة بطبيعة القص.

هناك سؤال إفتراضي يتبادر الى ذهن المتلقي، وله صلة وثقى بزمن الرواية المتناقض، فإذا إفترضنا أن كل أحجار الرواية ترتبط زمنياً بشخصياتها وان المؤلفة تغافلت عن ذكره جهاراً،

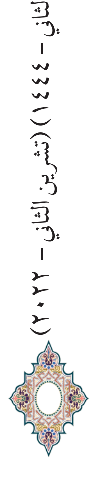


بيد أنها المحت له تلميحاً في ثنايا النص، كل ذلك مفهوم، لكن كيف نفسر إتصال الجزء الاخير بمجريات الرواية الزمنية إذا ما إعتبرنا إنه لا يمت للقص الأول بأية صلة هذا الإعتراض مردود حين نتأكد إن الجزء الأخير لم يكن جسماً غريباً عن الرواية، بل هو متمم لها واقعاً؛ لإن الشابة المنتقلة الى بغداد لغاية سريعة، تحاول تعزيز ترابط النص بمجمله؛ لأن ثيمة الرواية بالمجمل تتعلق بالعنونة التي هي حدث مفصلي يتأول تالياً في آخر سطر من الرواية إذ يشير لحالة الماء الذي يتشرب بالجثث الطافية، وكأنها نمش في وجه، هذا على صعيد الحدث، أما على صعيد الزمن، فان السيدة التي تتولى تقديم تحديث للمتلقي تبدو أنها تمارس كتابة مذكرات يومية، فهي تسجل الوقت الذي يمر بعفوية، لتعطينا إنطباعا بأن السياق العام للحكي يتدخل في خصوصياتها أولاً كامرأة تتعرض للتحرش، وثانياً أن هناك ما يمس حياة الناس، ويهددها وهو وقت مهدور بالخوف والترقب

إن الزمن لا يتوقف عند الكاتبة فهو متموج ومرن داخل الرواية، ويتخذ أشكالاً عدة في التمظهرات، وليس هناك ضير من إنقلابه ماضياً تارة، ومستقبلاً تارة أخرى قبل أن يعود حاضراً يضج بالتفاعلات الحياتية.

الخاتمة

رواية فليحة حسن (نمش ماي) المصنفة مسبقاً على أنها نمط روائي قصير، نكاد لا نمسك خيطاً لزمن معروف فيها، ويبدو أن الروائية تجنبت الإشارة لزمن القص لإعتبارات تتعلق بتوفير أكبر قدر من المفارقة الداعمة لأدبية النص، وفي تقديرنا إن الرواية حين تكون غُفلاً من أي من مستلزمات الزمن (أيام الأسبوع، الساعات، الشهور، السنوات، الخ) تضعنا أمام هوة زمنية تنجرف لاي مراد يتوافق مع مجرياتها، لكننا لم نتجنب القرائن الداعمة والتي تجعلنا نقترب من تحديد مقدار ولو قليل في تأطير الحدث ببعد زمني نراه خادماً للنص وباعثه لآجال ممتدة، ولأننا إزاء طي زمني في





متن روائي، وجدنا إنها نجحت بهذه الإنتقالات في طرح أحداث سردية متباينة إتسمت بالرشاقة والإنفلات من أي تجيير حدثي لصالح زمن بعينه، لأن المأساة التي حكتها فليحة حسن لها عدة وجوه لكنها تتوحد في زمن مفهوم سياقياً لا عيناً.

ورأينا أثناء تحليلنا للزمن في الرواية إرتكازه على الحدث كمثال شاخص في إزالة التعمية، وربط المتناقضات السيرية التي تكثر في أثناء السرد، وقد إعتمدت الكاتبة على الزمن عنصراً دافعاً ومجهولاً في تحرير النص من الانغلاق ومن الركاكة، إذ إن القفزات المتواصلة حفزّت النص، وأزالت عنه البداهة والتقليدية، لأننا ونحن نقرأ نمش ماي سنواجه تكثيفاً إجرائياً يمتنع معه الإنفتاح، بل يبدو متناقضاً، ولأجله عملت على تكتيف التكثيف هذا بزمن غير محدد لتعطيه دفعا آخر من الإثارة والتمويه.



الهوامش:

١- يرى هرنتشو إن التأريخ هو: " التدوين القصصي لمجرى شؤون العالم كله، أو بعضه.." علم التأريخ، تر: عبد الحميد العبادي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٧، ص ٩

٢- الرواية - حسب لوكاتش-: تأريخ نبحث من خلاله عن سلم القيم المتدرج.. نظرية الرواية لدى لوكاتش، رمضان بسطاويسي، مجلة الأقلام، بغداد العدد ١١-١٢، تشرين الثاني - كانون الأول، ١٩٨٦ ص ١٧٤

٣- من تاريخ الرواية، حنا عبود، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٢، ص ١٢

* آركيولوجي: دراسة جميع الأشكال الملموسة والمنظورة التي تحفظ أثر نشاط بشري.. تاريخ علم الآثار، جورج ضو، تر: بهيج شعبان، منشورات عويدات، بيروت، ط٣، ١٩٨٢، ص ٧

٤- الإنتلجنسيا العراقية بين تشوهات التأريخ والآيديولوجيا في روايات علي بدر، علي حسن الفواز، جريدة طريق الشعب، بغداد، العدد ٨١، السنة ٨٥، الإثنين ٩ كانون الأول، ٢٠١٩، ص ٥

٥- لطفية الدليمي، جريدة العرب اللندنية، العدد ٤٣، السنة ١١٩٢٣، الاحد ٢٧ كانون الأول ٢٠٢٠، ص ١١

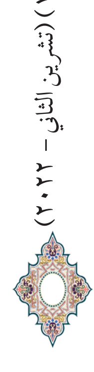
٦- القصة القصيرة النظرية والتقنية، تر: علي منوفي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ١٠٢

٧- الشعرية، تودوروف، تر: شكري المبخوت- رجاء بن سلامة، توبقال، الدار البيضاء، ط٦، ١٩٩٠، ص ٥٧

٨- ينظر: الخطاب الروائي، سعيد يقطين، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٣، ١٩٩٧، ص ٦٤

٩- في نظرية الرواية، د.عبد الملك مرتاض، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، ١٩٨٩، ص ١٨٠

١٠- القصة الرواية المؤلف - دراسة في نظرية الأنواع الأدبية المعاصرة - مجموعة مؤلفين، تر: د. خيري دومة، دار شرقيات، القاهرة، ط١، ١٩٩٧، ص ١٩٥



١١- ما وراء السرد: هو السرد الذي يعمل دالاً لسردٍ آخر، هذا السرد الآخر هو مدلول عليه، ويعود لوليم جراس الذي إستخدمه أول مرة بتعبير (ميتافكشن) عام ١٩٧٠ في كتابه (الادب القصصي واشكال الحياة).. ينظر: ما وراء السرد ما وراء الرواية، عباس عبد جاسم، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط١، ٢٠٠٥، ص ٢٣

١٢- الشخصية الجنوبية في الرواية العراقية، ص ٣٤

١٣- الشخصية الجنوبية في الرواية العراقية، ص ٣٥

١٤- الأبعاد الأساسية للشخصية، د. احمد محمد عبد الخالق، دار العرفة الجامعية، الإسكندرية، ط٤، ١٩٨٧، ص ٣٠

١٥- الخطاب الروائي، ص ٧٢

١٦- نمش ماي، ص ١٤

١٧- نمش ماي، ص ١٣

١٨- نمش ماي، ص ٣٢

١٩- نمش ماي، ص ٣٩

٢٠- في نظرية الرواية، ص ١٧٢

٢١- البنية والدلالة في القصة والرواية العربية، محمود امين العالم، دار المستقبل، بيروت، ١٩٩٤، ص ٢٧

٢٢- ينظر: قضايا الرواية العربية الجديدة - الوجود والحدود - منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠١٢، ص ١٥٢

٢٣- معجم مصطلحات نقد الرواية، د. لطيف زيتوني، مكتبة لبنان، بيروت، ط١، ٢٠٠٢، ص ١٨

٢٤- نمش ماي، ص ٤٣



المصادر والمراجع:

١- الأبعاد الأساسية للشخصية، د. احمد محمد عبد الخالق، دار العرفة الجامعية، الإسكندرية، ط٤، ١٩٨٧

٢- البنية والدلالة في القصة والرواية العربية، محمود امين العالم، دار المستقبل، بيروت، ١٩٩٤

٣- تاريخ علم الآثار، جورج ضو، تر: بهيج شعبان، منشورات عويدات، بيروت، ط٣، ١٩٨٢

٤- الشخصية الجنوبية في الرواية العراقية، د. عالية ابراهيم خليل، دار دلمون الجديدة، دمشق، ٢٠١٧

٥- علم التأريخ، هرنتشو، تر: عبد الحميد العبادي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٧

٦- في نظرية الرواية، د.عبد الملك مرتاض، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، ١٩٨٩

٧- القصة الرواية المؤلف - دراسة في نظرية الأنواع الأدبية المعاصرة - مجموعة مؤلفين، تر: د. خيري دومة، دار شرقيات، القاهرة، ط١، ١٩٩٧

٨- الشعرية، تودوروف، تر: شكري المبخوت- رجاء بن سلامة، توبقال، الدار البيضاء، ط٦، ١٩٩٠

٩- القصة القصيرة النظرية والتقنية، تر: علي منوفي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠

١٠- قضايا الرواية العربية الجديدة - الوجود والحدود - منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠١٢

١١- ما وراء السرد ما وراء الرواية، عباس عبد جاسم، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط١، ٢٠٠٥

١٢- معجم مصطلحات نقد الرواية، د. لطيف زيتوني، مكتبة لبنان، بيروت، ط١، ٢٠٠٢

١٣- من تاريخ الرواية، حنا عبود، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٢

١٤- نمش ماي، فليحة حسن، دار ينابيع، دمشق، ط١، ٢٠١٠

- المجلات والصحف

١- الإنتلجنسيا العراقية بين تشوهات التأريخ والآيديولوجيا في روايات علي





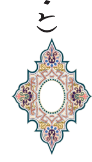
بدر، علي حسن الفواز، جريدة طريق الشعب، بغداد، العدد ٨١، السنة ٨٥، الإثنين ٩ كانون الأول، ٢٠١٩

٢- العجائبية والبعد الدستوبي في نقد الأيديولوجية ددراسة تحليلية مقارنة لنماذج مختارة من الأعمال الروائية لماركيز وفاضل العزاوي، خالد جمال حسين، أيسر محمد فاضل الدبو، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، الجامعة الأردنية، عمان، مج ٤٧، عدد ٢، ملحق ١، ٢٠٢٠

٣- لطفية الدليمي، جريدة العرب اللندنية، العدد ٤٣، السنة ١١٩٢٣، الاحد ٢٧ كانون الأول ٢٠٢٠

٤- الموت ثيمة فجائعيّة في الرواية العراقية الجديدة وحدها شجرة الرّمان لـ أنطون سنان أنموذجا.. سمية الشوبكة، مجلة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، الجامعة الأردنية، عمان، مجلد ٤٦، العدد ٢، ٢٠١٩

٥- نظرية الرواية لدى لوكاتش، رمضان بسطاويسي، مجلة الأقلام، بغداد العدد ١١-١٢، تشرين الثاني - كانون الأول، ١٩٨٦



دور الخطاب الديني في ريادة القصة القصيرة بين الفارسية والعربية (قصص جمال زاده ونعيمة أنموذجا)[1]

سجاد عربی

الدكتور علي أصغر قهرماني مقبل

أستاذ مشارك في اللغة العربية وآدابها بجامعة شهيد بهشتي، تهران- إيران

الدكتور ناصر زارع

أستاذ مشارك في اللغة العربية وآدابها بجامعة خليج فارس، بوشهر- إيران

الدكتور رسول بلاوي

أستاذ مشارك في اللغة العربية وآدابها بجامعة خليج فارس، بوشهر- إيران

الدكتور محمدجواد بورعابد

أستاذ مشارك في الغة العربية وآدابها بجامعة خليج فارس، بوشهر- إيران

The role of religious discourse in pioneering the short story between Persian and Arabic (Jamalzadeh and Naimy stories as a model)

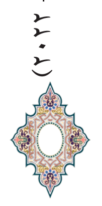
Sajjad Arabi

Dr. Ali Asghar Qahramani Moqbel

Dr. Nasser Zare’

Dr. Rasoul Blawi

Dr. Mohamed Jawad Bour Abed





ملخص البحث

رغم الإشكالية التي كثيراً ما يدعيها بعضهم حول تناقض الخطاب الديني والأدبي خاصة في مجال تضاربه مع القصة والرواية إلا أنّه كان لهذا الخطاب حضور فعال وفضاء دلالي متعمّق في النصوص القصصية الفارسية والعربية المعاصرة خاصة القصص القصيرة منها. لهذا يمكن رؤية الدور البارز لمثل هذا الخطاب الديني في البنية الدلالية لأعمال محمدعلي جمال-زاده وميخائيل نعيمة كرائدي القصص القصيرة الفارسية والعربية والذي تم إبرازه بطرق مختلفة، وربّما كان أحد أسباب نجاحهما في القصة القصيرة هو الاستخدام الصحيح والملائم لهذا النوع من الخطاب ضمن الدلالات النصية. وبما أنّه عُدَّ جمال زادة ونعيمة كرائدي القصص القصيرة في الأدبين الفارسي والعربي في المصادر الكثيرة، لذلك في هذه الورقة نسلّط الضوء على دراسة استحضار الخطاب الديني في أعمالهما القصصية كنموذج لتفاعل الخطاب الديني والأدبي على أساس المقارنة المضمونية بين المعاني والأفكار. فحاول البحث الإجابة عن إشكالية محددة تتمثّل في أنّه كيف انعكس الخطاب الديني في مضمون القصص القصيرة لرائدي القصص القصيرة الفارسية والعربية؟ خلص المقال إلى أنه تم استخدام الخطاب الديني في السياق الدلالي لقصص جمال زاده ونعيمة القصيرة بشكل معتدل ومتوافق مع الوضع الاجتماعي، كما أنه يتماشى مع نصوصهما الأدبية بينما لم يؤد إلى أي تناقض مزعوم.

الكلمات المفتاحية: الخطاب الديني، الخطاب الأدبي، القصة القصيرة، محمدعلي جمال زادة، ميخائيل نعيمة.



Abstract

Despite the claimed problematic issue often claimed about the contradiction of religious and literary discourse, especially in its inconsistency with the story and the novel. This discourse had an effective presence and a deep semantic space in contemporary Persian and Arab narrative texts, especially the short stories. That is why the prominent role of such religious discourse can be seen in the semantic structure of the works of Muhammad Ali Jamalzadeh and Mikhail Naimy as pioneers of Persian and Arabic short stories, which was highlighted in different ways and in an in-depth semantic space. Perhaps one of the reasons for their success in the short story is the correct and appropriate use of this type of discourse within the textual connotations. Since Jamalzadeh and Naimy were considered as pioneers of short stories in Persian and Arabic literature in many sources, in this paper we shed light on the study of the status of religious discourse in their fictional works as a model for the interaction of religious and literary discourse based on the descriptive-analytical and comparative approach. The research tried to answer a specific problem, that is how was the religious discourse reflected in the structure of the narrative text of the pioneers of Persian and Arabic short stories? The article concludes that religious discourse has been used in the semantic context of Jamalzadeh and Naimy's short stories moderately and socially, in keeping with their literary texts while not leading to any alleged contradiction.

Keywords: religious discourse, literary discourse, short story, Muhammad Ali Jamalzadeh, Mikhail Naimy.

• المقدمة

لطالما كان للخطاب الديني تأثير كبير على المجالات الأدبية من الماضي حتى الحاضر رغم الإشكالية التي يدعيها بعضهم أحياناً فيما يخص هذه الفكرة، بينما يؤكّد النقاد والمفكّرون الإسلاميون منهم "نصر حامد أبو زيد" أن لاتكون إشكالية كهذه موجودة فيما يخصّ الأدب والنصوص الدينية كما يقول في كتابه "نقدالخطاب الديني المعاصر: "إذا كانت الفنون التشكيلية وكذلك فنون الغناء والموسيقى، تتمثل إشكالية فعلية في الخطاب الديني كله، بحكم إصراره على التمسك الحرفي بالنصوص الثانوية، فإنّ هذه الإشكالية يجب أن لايكون لها وجود في مجال النصوص الأدبية في خطاب يفترض أنه يتأسس على نص معجز أدبيا بشكل خاص"[(١)]. وعلى الرغم من الجهود والدعاية التي يبذلها بعض لفصل النصوص الأدبية عن الخطاب الديني وما يسمّى تضاربها، لكننا نرى أنّه قد وفّر الخطاب الديني الأرضية لتطوير الأنواع الأدبية، ودراسة هذه القضية في النصوص الأدبية المختلفة بما في ذلك الشعر والقصة والأنواع الأدبية الأخرى تؤكّد الادعاء بشكل واضح. فلطالما اُستُخدم هذا الخطاب في أشكال مختلفة في سياق النصوص الأدبية واعتمدت طريقة استخدامه على المؤلفين الذين حاولوا إبراز أهداف معينة من خلال تضمين النصوص الدينية في أعمالهم ومع هذا لم يحدث، رغم بعض الادعاءات، أي تضارب وتناقض في هذا الصدد. تعد القصة القصيرة المعاصرة واحدة من هذه الأنواع الأدبية التي يُلاحظ فيها الدور الكبير والفعال للخطاب الديني. هذا النوع من الأدب والذي له جمهور كبير في مختلف المجتمعات، تلقّى دائماً الخطاب الديني بأشكال مختلفة توزعت بين الرفض ورحابة الصدر، فكان في بعض الأحيان للخطاب الديني حضورٌ مؤثّرٌ وحاسمٌ في القصص القصيرة الفارسية والعربية منذ ظهور هذا النوع من الأدب وقد لعب دوره بشكل جيد دون أية مشاكل. يفترض أنّه بإمكاننا

رؤية هذا التأثير الفعال في أعمال روّاد هذه القصص في الأدبين الفارسي والعربي. وبما أنّ محمد علي جمال زادة وميخائيل نعيمة ذُكراً كرائدي القصص القصيرة في الأدبين الفارسي والعربي، فبناءً على هذه الرؤية، يعد وجود الخطاب الديني في أعمالهما القصصية ودور هذا الخطاب في توضيح أهداف المؤلف وتطوير هذا الفن في كلا الأدبين من ضمن القضايا المهمة التي تتطلب الدراسة في أعمال المؤلفين.

١. خلفية البحث

تم إجراء كثير من الأبحاث حول الخطاب الديني وارتباطه بالأدب بشكل عام، وفي معظمها أشير إلى استكشاف مظاهر هذا الخطاب في عامة النصوص الأدبية وغير الأدبية وعلى ما يبدو كانت دراستها وفق النظريات المختلفة. أما في ما يخصّ وجود الخطاب الديني في القصص القصيرة وأثر هذا الخطاب في ديناميكية هذه النصوص وتطوّرها، فلم يُعثر على دراسة أو بحث في هذا المجال. ومع ذلك هناك أبحاث قريبة من موضوع البحث والتي تم إجراؤها وفق استحضار الخطاب الديني في الأدب بشكل عام وأثره في الأنواع الأدبية على وجه الخصوص وأهمها مذكور أدناه:

"نقد الخطاب الديني المعاصر" (١٩٩٤م)، لنصر حامد أبوزيد، ففي هذا العمل، انتقد المؤلف بشدة ادعاءات بعض الذين يدعون وجود التناقض بين الخطاب الديني والأدبي.

"بنية الخطاب الديني في الرواية العربية المعاصرة، دراسة فنية" (٢٠٠٨)، للكاتب "فتوح محمد قاسم" يحاول المؤلف أن يضع أيدينا على بنية الخطاب الديني في الرواية العربية من خلال مظاهر التعامل بين الخطاب وبنية النص والآليات التي يتجلّى فيها الخطاب الديني في النص الروائي ودراسة نص الرواية وبنيتها من خلال وجود الخطاب الديني.

"تمظهر الخطاب الديني في الرواية المغاربية المعاصرة، رواية مدينة الرياح للكاتب الموريتاني موسى زلد



إبنو "نموذجا" (٢٠١٢م)" للكاتبة "مفيدة بنوناس". فقامت الباحثة ببحث في أشكال توظيف الخطاب الديني في الرواية المغاربية المعاصرة متخذةً من رواية مدينة الرياح للروائي الموريتاني "موسى ولد ابنو" نموذجاً، فتقف على الخطاب الديني في هذه الرواية وآلياته وخصائصه وتحليل دواله وملفوظاته.

"الخطاب الديني واستثمار ممكنات النص الإبداعي"(٢٠١٣م) للكاتب "ابراهيم أنيس الكاسح". خلص الباحث إلى أنّه ستحقق للمعنى الديني باستثماره الممكنات الجمالية والفنية المتاحة في النص الأدبي إمكانية التأثير الفعّال في المجتمع وتوجيه ما يصدر عن المتلقي من أفعال وفق ضوابط العقيدة الإسلامية مصدر هذه المعاني الدينية.

"تمظهرات الخطاب الديني الأصولي في رواية الغيث لمحمد ساري" (٢٠١٧)، لـ"موسي كراد" والذي اتخذ رواية الغيث للروائي محمد ساري أنموذجاً لبحث أشكال تمظهرات الخطاب الديني الأصولي في الرواية الجزائرية.

"مجالات الأدب الإسلامي وأثرها في تجديد الخطاب الديني المعاصر"(٢٠٢٠م)، للكاتب المصري "وائل محمود". فوصل الباحث إلى نتيجة أنّه للأدب الإسلامي بوعائه الفني العذب البليغ قدرة على حمل الخطاب الديني وتبليغه للناس في يسر ووضوح، وأثره البالغ في نفوس المتلقيين، وإقبالهم على هذا الخطاب الديني وقبولهم له عن رضىً واقتناع.

بذلك لم يجد المؤلفون بحثاً أو أبحاثاً تناولت بالتحديد موضوع الخطاب الديني والقصص القصيرة. تمت دراسة موضوع الخطاب الديني والأدبي في معظم الأعمال بشكل عام ولم يتم العثور على أي بحث يفحص بشكل مفصل ومقارن مكانة الخطاب الديني في أعمال رواد القصص القصيرة الفارسية والعربية خاصة محمدعلي جمال زادة وميخائيل نعيمة.



٢. نطاق البحث والإطار النظري

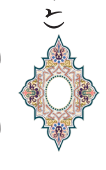
يعد الأدب المقارن نوعاً من دراسات متعددة التخصصات، والذي يعالج العلاقات بين آداب مختلف الأمم، كما يدرس العلاقة بين الأدب والعلوم الإنسانية اللاأخرى بما في ذلك العلوم الاجتماعية. تعود فائدة هذه الدراسات عامة إلى أنها تمدنا بمعلومات مهمة عن آداب الأمم المختلفة، وتؤدّي إلى فهم أفضل للأعمال الأدبية وإنشاء جسر بين الأمم من خلال دراسة أعمالهم الأدبية المقارنة. "تأسّس هذا النوع من الأدب في فرنسا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر"[٢]. كانت رؤية أساتذة الأدب المقارن في فرنسا أنّه جزء من تاريخ الأدب الدولي والتي سمّيت المدرسة الفرنسية للأدب المقارن. ترى المدرسة الفرنسية أنّ دراسة الأدب المقارن تعبّر عن مدى التأثير والتأثّر فيما بين ثقافات المجتمعات على الشواهد والأدلة الصارمة وتكون العلاقة فيها على أساس سببي، "فهكذا أصبح التقارن، وسيلة لفهم الذات والآخرين بشكل أفضل"[٣]. لكن بعد المدرسة الفرنسية، ظهرت مدرسة أخرى في الأدب المقارن الموسومة بالمدرسة الأمريكية والتي اختلفت في منهج الدراسة عن الفرنسية، فتمّ تقديم هذه المدرسة من قبل "رينيه ويليك" الناقد الأدبي الأمريكي والتشيكي الأصل، والذي علاوة على التأثير والتأثّر الأدبي، اهتمّ بالتشابهات الأساسية والثقافية للأمم واعتبر الأدب المقارن وسيلة للتقريب الثقافي الدولي. وفق رأيه، تم عدّ الأدب المقارن، ظاهرة عالمية ومشتركة بين مختلف الأمم من ناحية، كما ارتبط الأدب بفروع أخرى للعلوم الإنسانية والفنون من ناحية أخرى. فالأدب المقارن، إذن، يرسم سير الآداب في علاقاتها بعضها ببعض، ويشرح خطة ذلك السير، ويساعد على إذكاء الحيوية بينها، ويهدي إلى تفاهم الشعوب وتقاربها في تراثها الفكري[٤]. فالسمة الرئيسة والبارزة لكلا المدرستين في الأدب المقارن هي دراسة العلاقات الأدبية الوثيقة بين

الأمم. وفق هذه الرؤية، يحاول الأدب المقارن توفير الأرضية لمزيد من التبادل بين آداب مختلف الأمم واللغات، ولهذا السبب، يعدّ اختلاف اللغات أحد الشروط الرئيسة للدراسات المقارنة في المدرستين. بناءً على ما سبق ذكره، ينتمي هذا البحث إلى الجانب الاجتماعي وتاريخ الأفكار، والذي جاء بذكر نماذج مختارة في مضامين القصص وموضوعاتها من قصص الأديبين في مجال الخطاب الديني المشترك، فلهذا، يعد البحث نشاطاً معرفياً ضمن دائرة الأدب المقارن ومعرفة المشتركات الأدبية بين الأمم والشعوب بالاعتماد على المقارنة المضمونية بين المعاني والأفكار حيث أنّ المؤلفين(نقصد محمد علي جمال زاده وميخائيل نعيمة) يعيشان في مجتمعين متقاربين إلى حد ما، وتشابه المضامين الاجتماعية لكلتا المجموعتين وأسلوبهما في التعامل مع القضايا الاجتماعية، وكذلك تشابههما في مختلف المجالات الاجتماعية والأدبية، تسبّب في ظهور أوجه تشابه بين مضامين قصصهما القصيرة في استخدام الخطاب الديني ضمن نطاق نصوصهما. لذلك نحاول من خلال البحث، دراسة وتحليل هذا الخطاب في الأعمال القصصية للقاصّينِ خاصة مجموعة (يكي بود يكي نبود) لمحمد علي جمال زاده و(كان ماكان) لميخائيل نعيمة ودوره في قصصهما وفق المنهج المقارن وبالاعتماد على نظرية التشابهات والاختلافات حتى نشرح الدور الذي أخذه هذا النوع من الخطاب في القصص القصيرة الفارسية والعربية الرائدة إلى أن نتمكن من الإجابة عن الأسئلة الآتية:

كيف كان أثر الخطاب الديني في ريادة القصة القصيرة بين الأدبين الفارسي والعربي من خلال مقارنة مضامين قصص جمال زاده ونعيمة؟

ماهي تشابهات قصص محمد علي جمال زاده وميخائيل نعيمة في مجال استحضار الخطاب الديني كرائدين للقصة القصيرة؟

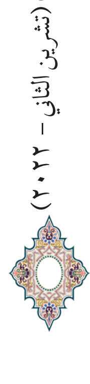
ما هي مظاهر انعكاس الخطاب الديني في قصص جمال زادة ونعيمة؟



٣. حياة محمد علي جمال زادة

وُلد جمال زادة عام ١٨٩٢م في أسرة مسلمة في اصفهان وانتقل إلى بيروت في الثانية عشرة من عمره ودرس العلوم فيها لمدة عامين. هاجر إلى أوربا وفرنسا في الثامنة عشرة وأقام بها لمدة عام واحد ثمّ غادر إلى سويسرا في التاسعة عشرة وعاد إلى فرنسا في نفس العام وتخرّج من كلية الحقوق.كما ذهب إلى ألمانيا في الثالثة والعشرين وأقام بها لمدة خمسة عشر عاماً، فسافر خلال هذه الفترة إلى بغداد وكرمانشاه لمدة ستة عشر شهراً وعاد إلى ألمانيا مرة أخرى. قام جمال زادة بنشر كتابه يكى بود يكى نبود (كان ياما كان) في عام ١٩٢١م، وتقاعد عام ١٩٥٦ م عن عمر يناهز الخمسين وغادر إلى جنيف وبقي هناك لمدة خمسة وخمسين عاماً حتى آخر حياته وتوفى في جنيف عام ١٩٩٧ عن عمر يناهز المائة وخمس سنين.

مجموعة كان يا ما كان لمحمدعلي جمال زادة تشمل مقدمة وسبع قصص هي: «فارسي شكر است» (الفارسية سكّر) و«رجل سياسي» (الرجل السياسي) و«دوستي خاله خرسه» (صداقة الخالة دبة) و«درددل ملاقربانعلي» (دردشة الملا قربان علي أو بث الشكوى) و«بيله ديگ بيله چغندر» (مثل هذا القدر ملائم لمثل هذاالبنجر بمعنى قدر لقي غطاءه) و«ويلان الدوله» (المتشرّد) و«كباب غاز» (شواء أوزة). إنّه في هذه المجموعة يصف تدهور مجتمع مأزوم أُصيب بالفوضى والعديد من الاضطرابات بعد القضاء على الثورة الدستورية. أول ما يُلفت الانتباه في هذه المجموعة القصصية هو مقدمتها والتي تعد نوعاً من البيان الأدبي للنثر الفارسي المعاصر، «فبذّل جمال زاده قصارى جهده في قصصه القصيرة التي جاءت في المجموعة، في العمل على استخدام آرائه الواردة في هذه المقدمة الأدبية»(٥) ومع هذا، اتبع جمال زادة أسلوب كتابة القصة القصيرة الأوربية في مجموعته وبالتحديد تأثّر بالكُتّاب الروس كما هو واضح، «لأنّه كان يثمّن الأدب الروسي كثيراً وينصح



الشباب الإيرانيين بقراءة أعمال الكُتّاب الروس وترجمتها إلى الفارسية»(٦). كما أنّه «كان مبدعاً في استثمار تجارب الكُتّاب الروس الناجحين منهم أنطوان تشيخوف في هذا النوع من الأدب»(٧). فهكذا كتب «بولوتني كوف» عن مدى تأثر جمال زاده بالأدب الروسي وقال: «في شخصية مثل جمال زاده دون أدنى شك نرى كاتباً على مستوى أفضل الروائيين الأوربيين وإضافة إلى ذلك، نجح جمال زادة في أسلوبه القصصي في أداء مهمة صعبة وهي الجمع بين النثر الأوربي الحديث واللغة الفارسية القديمة»(٨). فإنّه كان يحثّ على ترجمة الأعمال الروسية القصصية ولا مقارنة بين قصة ثواب أو إثم لجمال زاده ورواية الجريمة والعقاب للكاتب الروسي فيودور دوستويفسكي تدلّنا على تأثير دوستويفسكي وروايته على جمال زاده»(٩).

٤. حياة ميخائيل نعيمة



وُلد المفكر والأديب والكاتب اللبناني ميخائيل نعيمة في عائلة مسيحية في قرية بسكنتا عام ١٨٨٩م. في الثالثة عشرة من عمره سافر إلى فلسطين ودرس فيها المراحل المتوسطة حتى بلغ السابعة عشرة من عمره. ثمّ في السابعة عشرة ذهب إلى أوربا وروسيا وعاش هناك لمدة خمس سنوات، وبعد هذه السنوات سافر إلى الولايات المتحدة حيث تخرّج في القانون وهو في السابعة والعشرين من عمره. في سن الثامنة والعشرين ذهب إلى ألمانيا مع الجيش الأمريكي ثم درس في النمسا لمدة أربعة أشهر على حساب الجيش الأمريكي، وفي الثلاثين عاد إلى الولايات المتحدة وبدأ بنشاطاته الأدبية وكتابة القصص في نفس السنة. كتب نعيمة مجموعته القصصية كان ماكان في أوائل القرن العشرين مابين عامي ١٩١٤م و١٩٢٥م ونشرها كمجموعة للمرة الأولى عام ١٩٣٢م. ثمّ أقام بالولايات المتحدة ثلاثة عشر عاماً حتى عام ١٩٣٢م، فعاد بعدها إلى لبنان وبقى في بلاده حتى آخر يوم في حياته، وتوفي في لبنان عام ١٩٨٨ عن عمر ناهز التسعة والتسعين عاماً(١٠).

تقسّم مجموعة كان ماكان لميخائيل نعيمة إلى ست قصص قصيرة وتبدأ بحكاية ساعة الكوكو، لينتقل بعدها إلى سنتها الجديدة والعاقر والذخيرة وسعادة البيك وينتهي بقصة شورتي. كُتبت كان ماكان في خارج لبنان لكن يمكن روية الروح اللبنانية فيها بوضوح، وهذا هو السبب وراء اختلافها القليل مع مجموعاته القصصية الاخرى مثل أبوبط وأكابر. كتب نعيمة هذه القصص في روسيا ولذا فأن تأثّره بالأدب الروسي فيها ملموس للغاية.

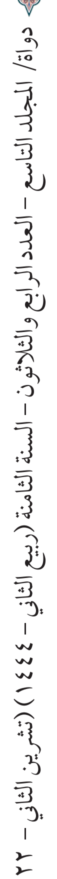
يرى بعض النقاد مثل عبدالمجيد عبدالعزيز أنّ قصة سنتها الجديدة لميخائيل نعيمة تعد أول قصة قصيرة في الأدب العربي ولهذا عده النقاد رائد القصة القصيرة في اللغة العربية[١١].

كان نعيمة يعرف اللغة الروسية منذ نعومة أظفاره لأنها كانت تدرس في مدارس لبنان آنذاك، فكان مهتماً بروسيا وشعبها، مما جعله يتعلّم اللغة الروسية جيّداً[١٢]. وعلى هذا، درس نعيمة في تلك المدارس، وبما أنّ الخريجين المتفوقين من تلك المدارس كانوا يُرسلون إلى روسيا، حدث نفس الشئ لنعيمة، فدرس في هيئة سميناريو الدينية ببولتافا الروسية آنذاك بين عامي ١٩٠٥ و ١٩١١ حيث تسنّى له الإلمام الكثير بالأدب الروسي ثم ذهب إلى الولايات المتحدة الأمريكية فأكمل دراسة الحقوق فيها لمدة خمس سنوات حتى عام ١٩١١م[١٣]. انجذب نعيمة إلى الأدب الروسي في عنفوان شبابه وخاصة تولستوي، «فأثّر في أفكار نعيمة تأثيراً كبيراً حتى سمّاه معلمه وقرأ روايته الحرب والسلام عدة مرات»[١٤]. كما أنّه «قرأ أعمال كُتّاب مثل «نيكولاي غوغول» و«ألكسندر بوشكين» و«ميخائيل ليرمونتوف» و«إيفان تورجينيف» و«دوستويفسكي» و«بيلينسكي»»[١٥]. وبعد رحلته إلى الولايات المتحدة الأمريكية، «تعلّم أيضاً اللغة الإنجليزية وزاد ثراء أدبه الإنجليزي أيضاً»[١٦]. بالإضافة إلى ذلك، لم يكن نعيمة غريباً عن اللغة الفرنسية لأنّه درسها في جامعة رين بفرنسا بعد نهاية الحرب العالمية الثانية.

٥. مفهوم الخطاب الديني

يُعدّ الخطاب الديني من أهم الأمور التي شغلت حيّزا كبيراً في الفكر المعاصر وذلك لما لهذه القضية من دور بالغٍ وفعالٍ في بناء وتشكيل الوعي الديني، من ثم كان التعامل مع قضية الخطاب الديني ضروري للانفتاح على معارف خاصة وعلوم معينة كاعتماد علوم اللغة العربية ومنها الأدب عاملاً مهماً في قضية تجديد الخطاب الديني. فيعد الخطاب الديني من التعبيرات الحديثة في مجال العلوم الاجتماعية عامة واللغويات خاصة. على الرغم من أنّه في معظم الحالات، عندما نتحدّث عن الخطاب الديني، يتبادر إلى الأذهان الخطاب الإسلامي على الفور، لكن يبدو أن هذه القضية صارت أكثر شمولاً من ذي قبل ولا يخص ديناً معيناً بعينه. فبناءً على هذه الرؤية، نستطيع أن نقول بأنّه "يشير مفهوم الخطاب الديني إلى ذلك البناء من الأفكار والمعتقدات التي تتّسم بأهميتها الاجتماعية التي تنبع من ارتباطها بدين ما، ومن ثم تأثيرها في تكوين تصور متلقي الخطاب من المؤمنين بهذا الدين عن العالم الذي يعيشيون فيه وتحديد كيفية تصرفهم إزاء هذا العالم"[١٧].

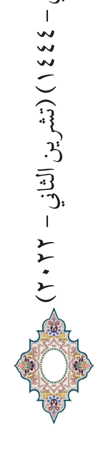
فتتسع مجالات وموضوعات الأدب في الخطاب الديني المعاصر لتشمل مناحي الحياة بكل ما فيها من طبيعة وإنسان وقصص وعبر وقضايا وآلام وآمال، وكل ما يرتبط بالانسان في دينه ودنياه، فهو أدب عام يشمل موضوعات الدين والدنيا معا. بوسع كل أديب من مختلف الطوائف والمذاهب أن يتناول مايحدث له من تجارب، أو يضج به مجتمعه من قضايا وصراعات وأحداث وعلائق مختلفة في هذه الحياة المضطربة بكل ما فيها ومن فيها في ظلّ تصور وتناول ديني واع وسليم. فعلى هذا المفهوم، الأدب بمعناه العام لايعالج قضايا الدين بل يكون بمنزلة الرافد في هذا المجال ويساهم في توسيع الخطاب الديني من خلال نصوص جاءت لتستوعب الجمهور ومن ثم يستطيع الأديب أن يقدّم خطابه الديني



المنشود من بين تلك النصوص الأدبية.
القصة نظراً لكثرة جماهيرها في مختلف المجتمعات تعد أحد الأنواع الأدبية التي يمكن أن تأخذ دوراً بارزاً في تطوير الخطاب الديني المطلوب الذي يحاول المؤلف توسيعه وإرساله إلى المتلقي.

بناءً على ما سبق ذكره، فمفهوم الخطاب الديني في هذا البحث هو في الواقع نوع الموقف والرؤية في الشؤون الدينية، والسلوك الديني والفكر الديني والمعتقدات الدينية وكل القضايا الدينية وكل مايربط الكاتب والمفكّر بموضوع الدين ليس فقط إسلامياً ولكن أيضاً بمعنى عام يتضمن الأديان والمذاهب الأخرى في الدين. فبهذا المفهوم نستطيع أن نشير إلى مفهوم الخطاب بأنه يدور على مراجعة الكلام وتوجيهه إلى الأنام بقصد العلم والإفهام كما جاء عند الزمخشري في أساس البلاغة: "وخاطبه أحسن الخطاب وهو المواجهة بالكلام"[١٨]. فبإمكاننا أن نقول أن مفهوم الخطاب الإصطلاحي هو البيان الذي يوجّه إلى الناس سواء المسلمين أم غيرهم بغية دعوتهم إلى الخطاب المنشود الذي يراه الأديب ملائماً للتوسيع. والخطاب الديني المقصود هنا في الواقع، أعمّ من المضمون والشكل، وأوسع من القول أو الفعل، وأشمل من التحرك الجماعي أو الفردي، وأدخل في الحياة بنشاطاتها السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصاية وذلك بشرط إسناده إلى الدين[١٩]. ففي هذه الرؤية، إنّ الخطاب الإسلامي خطاب ديني منبثق من الديانة الإسلامية ومستند لها كما أنّ الخطاب المسيحي خطاب ديني آخر منبثق من الديانة المسيحية وكلاهما يجتمعان تحت مظلة الخطاب الديني.

بهذا يمكننا اعتبار الخطاب الديني كمجموعة من العوامل مثل الآراء والمواقف والمقاربات والأفكار والمفاهيم والمعتقدات والاتجاهات حول الدين والمذهب والتي يمكن أن تعبّر عن نوع الموقف تجاه الشؤون الدينية. على سبيل المثال، في هذا البحث يمكن عَدّ موقف جمال زادة من الشؤون الدينية والمفاهيم التي استخدمها لها،



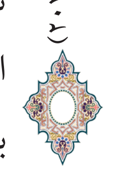
وكذلك مقاربته لهذه القضية، والتي تنعكس في نصوصه القصصية، خطابه الديني في مجموعاته القصصية. ويصدق الشيء نفسه على ميخائيل نعيمة فيما يتعلق بالديانة المسيحية والذي نراه في مجموعاته القصصية.

٦. تأثير العنصر الديني في الخطاب القصصي بجمال زادة ونعيمة

قد تناول جمال زادة وميخائيل نعيمة عنصر الدين وخصائصه وملامحه كإحدى القضايا الاجتماعية في قصصهما القصيرة. هذا العنصر حاضر بنشاط وديناميكية في قصصهما ويعطي نوعاً من الثراء لنصوصهما القصصية بالإضافة إلى إثرائها وانفتاحها فيما يبدو. قد تناول جمال زادة عنصر الدين في قصصه القصيرة بشكل واسع وانتقد الخطاب الديني الرائج في المجتمع الإيراني آنذاك وإذا كان قد يتجاوز الحدود في تطرقه إلى موضوع الدين في بعض الأحيان، فليس يقصد بهذا، الإساءة بل يريد توعية الناس من الأشخاص الذين يتجاهرون بالدين. من جانب آخر تناول نعيمة موضوع الدين بمعية الإنسان والفضائل الأخلاقية حيث يشرح علاقة رجال الدين بالإنسان ويؤكّد على إعجاز النصوص الدينية في قصصه واستفاد منها كثيرا إسلامية كانت أو مسيحية. يمكن الاستنباط من آرائه بأنّه يقدّم الإنسان كصورة الله على أرضه. كما أشار نعيمة إلى نوع الإنسان، وعبادة الأوثان والإلحاد وكلمة الله وكلمة الإنسان واتحاد الإنسان مع الله والله من وجهة نظر الإنسان. فيظهر الخطاب الديني في الأعمال القصصية لجمال زادة ونعيمة في جوانب مختلفة وهناك مؤشرات تدلّ على الخطاب الديني المعتدل في نصوصهما القصصية كما سنرى. نذكر فيما يلي أهمها:

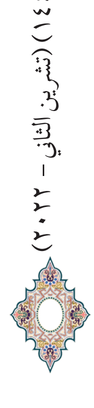
٥-١. الدعوة إلى الوحدة ونقد التعصب الديني

إن الدعوة إلى الوحدة ونبذ التعصب الديني الأعمى من أولى المبادئ التي نراها في الخطاب الديني المعتدل. فهذا العنصر نعني الدعوة إلى الوحدة وانتقاد التعصب، يعد



الأساس فيما يخص الخطاب الديني ويغلق الطريق على أية عيوب مثل الدعوة إلى الفرقة وعدم التسامح. "يقصد بالعصبية والتحيز أن يقوم الإنسان باستدعاء أقاربه ومساعدتهم في مواجهة معارضة وعداء الآخرين"[٢٠]. يعتقد البعض أن العصبية هي نوع من العلاقات الداخلية الواعية واللاواعية التي تحدث في المجتمع، نتيجة لذلك، سيتم ربط الناس في المجتمع على أساس القرابة والألفة، فتصبح هذه الرابطة أقوى عندما يكون هناك أي خطر يهدد مجموعة الأشخاص في تلك الدائرة[٢١]. لذلك بشكل عام يمكن القول بأن التعصب الديني والمذهبي يعني في الواقع الدفاع عن دينٍ ما أو رؤية ما بشكل أعمى.

محمد علي جمال زادة الذي وُلد في أسرة دينية إسلامية بمدينة أصبهان، اجتنب التعصبات المذهبية والدينية في قصصه القصيرة وهذا الأمر مردّه الخصيصة التي ورثها عن أبيه الذي كان من دعاة الإبتعاد عن الإفراط في المجتمع الإيراني آنذاك حيث كان أبوه الواعظ الأصفهاني يدعو في المجتمع إلى الوحدة ونبذ التعصب الأعمى لهذا لاتوجد أي علامة على التعصب الأعمى بالنسبة لدين أو مذهب في قصصه. فيبرز جانب من هذه الميزة ونظرته في المجال الديني في مجموعته القصصيه الموسومة بـ"يكي بود يكي نبود" (كان يا ماكان) خاصة القصة "بيله ديغ بيله جغندر"[٢٢](مثل هذا القِدر ملائم لمثل هذا البنجر)[٢٣] ويبدو أنه استلهم ذلك من وضع المجتمع الذي نما فيه. ففيها يقول: "لننتقل الآن إلى القبعات البيضاء التي تُعرف بـ"الشيخ". لهم احترام خاص بين الناس. ومع ذلك لمدة شهر أو شهرين في السنة، يقضون أربع ساعات في اليوم في الشوارع والأسواق يصرخون لدرجة أن حالهم تؤثّر على الناس. تدريجياً يصل صوت البكاء والأنين بصوت عالٍ إلى أصحاب القبعات الصفراء المستعدين للتضحية بأرواحهم وممتلكاتهم لخدمة الفئة الأخرى في أية لحظة، يضعون أكفاناً حول أعناقهم



ويشقّون رؤوسهم بسيوفٍ قصيرةٍ خاصة الموسومة بـ"قمه" فيتدفق الدم في الشوارع والأسواق"[٢٤]. رغم أنّ بعض النقاد فسّروا العبارة المأخوذة من كتاب كان يا ماكان على أنه إنكار للدين وعده البعض مساساً بالدين وإهانة للمذهب إلا أنّه في الواقع ليس هكذا بل ينتقد جمال زاده من خلالها التطرف في المذهب والذي كان قد شاع في المجتمع الإيراني آنذاك ويدعو إلى الاعتدال في هذا المجال وهذا جليّ من العبارات التي ذكرها في آخر النص. ومردّ هذا أنّه كان قد قال جمال زادة ردّاً على من انزعجوا من بعض أقواله عن الدين في قصصه هكذا: "لقد كتبت أشياء كانت نتيجة تجربتي الخاصة في الحياة. أعرف الإسلام فيها كُتب في هذا القرآن:" الناس ملة واحدة المؤمنون إخوة". عندما جاءت أختي هنا، فكان أول شيء فعلته هو الصلاة. أنا نفسي أحبّ أحياناً أن أصوم مع شيخوختي، لكن الدين والله شيء آخر. إذا قرأتم القرآن، فسوف تجدون فيه أنّه يقول: " ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين". الإنسان المتقي هو الذي لايظلم أحداً، ولايأكل مال أحدٍ ويهدي الناس"[٢٥]. كما نرى جمال زادة في قصة "رجل سياسي" القصيرة[٢٦] ضمن مجموعته كان يا ماكان، يدعو إلى الاتحاد والاجتناب عن الفرقة وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على الخطاب الديني المعتدل الذي جاء على لسان الكاتب و حينها يقول: "أيها الإيرانيون! يا أيها الغيورون! لقد خسرنا الوطن، إلى متى الاحتقار؟ إياكم والاتحاد! الاتفاق! الأخوة! تعالوا نحسم الأمر، فإما نموت أو نستشهد ونترك اسماً شريفاً أو نبقى ونهرب من هذا الذلّ والعار"[٢٧].

من ناحية أخرى من أهم السمات التي تناولها ميخائيل نعيمة في قصصه القصيرة هي التجنب عن التعصب الديني والمذهبي الأعمى. فنتاجه الأدبي يتّسم بالبعد عن أي تعصب مذهبي وديني وهذا ما نلمسه في مؤلفاته وميراثه الأدبي المتنوع والذي يشمل الأعمال القصصية أيضاً، ويبدو

أنّ هذا الاعتقاد جاء من تأثّره بالمجازر التي حدثت بين المسيحيين والدروز والمسلمين في بلده لبنان أواخر القرن التاسع عشر. يوضّح نعيمة هذا الأمر في مجموعته القصصية الموسومة بــ"كان ماكان" ورّسمه متأثّرا بالخطاب الديني المعتدل الذي رفده في المجيئ بالقصص الديناميكية والديمقراطية الفعّالة. هذا الخطاب الديني المعتدل المترسخ فيه، جعله يستخدم اللغة والقلم في خدمة الإنسانية والدفاع عن حياضها والذود عن حياض الفضائل الأخلاقية وقيادة العالم نحو الأمن والسلام الشامل والتجنب عن الاضطرابات والأزمات[٢٨]. نراه في كتاب "البيادر" يشير نعيمة إلى هذا الخطاب الديني المعتدل وتجنب التعصب الأعمى والتطرف الديني، حيث يقول: "كما أنّ هناك أيضا مصلحين زائفين، بينما هم في الحقيقة ليسوا مصلحين، بل هم الذين يدعون توحيد الأديان ويعتقدون أنّه إذا أصبح دين الناس واحداً، فإنّ قلوبهم وأفكارهم ستصبح أيضاً واحدة. لكنّني أقول لهم إنّه لو حدث مثل هذا الشيء- وهو مستحيل- فلن يكون هناك مذهب واحد تنتهي إليه قلوب الناس وعقولهم. كل المذاهب تنتهي الى هدف واحد وتجتمع في محور واحد هو الله. مادام هدف مذهبك هو الوصول إلى الله وهدف مذهبي هو الوصول إلى الله، ما الذي يهمّك، ما هو المسار الذي أسلكه للوصول إلى الهدف؟ ولايهمّني أنك اتخذت طريقاً ما غير طريقي للوصول إلى الهدف؟ هل يوجد من هو أكثر عدلاً وحكمةً من الله في مشيئته وإرادته وعنايته؟"[٢٩]. في هذه العبارات، يعكس نعيمة بوضوح رؤيته للدين ويؤكد على الحاجة إلى الوحدة الدينية ويعتقد أن جميع البشر بغض النظر عن دينهم، سيصلون في النهاية إلى الهدف النهائي وهو الله.

كما اتّضح من الأمثلة، نرى خطاباً دينياً واحداً في قصص وآراء جمال زادة ونعيمة وهذا الخطاب الديني المعتدل يجتذب المزيد من الجماهير والقراء لقصصها ويدلّ على نجاحها



في الحياة الأدبية والدينية معاً ولايمكن إنكار تأثير هذا الخطاب في هذا النجاح. فنعيمة كجمال زادة يعارض أي تعصب ديني ويدعو إلى الوحدة والتجنب عن الفرقة والانقسام وكذلك جمال زادة يؤمن بهذه الفكرة التي تقول بأنّ "الناس ملة واحدة المؤمنون اخوة"، ومع ذلك، فحاله كحال جمال زادة حيث أنّ دعوته للابتعاد عن التعصب الأعمى أعطت أعذار للمغرضين ووفرت أسباباً لانتقاده، فلم يسلم من سهام المغرضين. ولذلك، يعد نعيمة أكثر حذراً من جمال زادة في إبراز الخطاب الديني وحديثه عن الدين، ومثل هذه القضية تنجم بالتأكيد من التعددية الطائفية في لبنان وتردّده إليها بينما كان جمال زادة خارج إيران ولم يكن له اتصالات كثيرة مع إيران.

يمكن رؤية هذا النهج بوضوح في قصته القصيرة الموسومة بـ"ساعة كوكو"[٣٠] من مجموعته "كان ماكان" حيث مات رجل عظيم من قرية الراوي ويقوم الناس بدفنه بالاعتماد على العلاقة الأخوية وبعيداً عن أية اختلافات دينية. حيث أنّ الشاعر بنصوص مليئة بالحذر الشديد، يطرح قضية التجنب عن التعصب الديني والدعوة إلي الوحدة وهكذا يقول:"دفنّاه نحن رجال القرية ونسوتها، من أكبرنا إلى أصغرنا، ماخلا كاهنينا–كاهن الكنيسة الشرقية وكاهن الكنيسة الغربية. لأنّ كلاً منهما ادعاه من رعيته وليس منهما من تمكن من إثبات دعواه، اذ كان الفقيد يتردد في حياته على الكنيستين بالسواء، لكنّه لم يجاهر قط بمذهب، ولاتناول الاسرار الالهية في كنيسة من الكنيستين. فحسماً للخلاف دفنّاه لا كهنة، ولامباخر، ولاشموع. وذلك أول مأتم شهدته في حياتي من نوعه"[٣١]. فكما يبدو من النص أعلاه، يتحدث نعيمة عن الأهمية التي يوليها للوحدة المذهبية والتكافل الاجتماعي من أجل التجنب عن التعصب الأعمى ويجسّد هذا الخطاب في تعاون أهل قرية لدفن أحد أهاليها على الرغم من اختلافهم في المذاهب، فبالتالي يتعامل نعيمة مع القضايا الدينية والوحدة

بطريقة منفتحة وحذرة حتى لا تسبّب الانزعاج والخلاف بين المجموعات الأخرى وهذا ينبع من نضجه العقلي والفكري وينشأ عن ذلك الخطاب الديني المعتدل الذي اختاره لإعطاء القداسة والديقراطية بنصوصه.

كما هو يتطرّق إلى نفس الخطاب والوحدة الإسلامية والمسيحية في كتابه "اليوم الأخير"[٣٢] ويدعو إلى الوحدة الدينية وفيها يقول:"وهذا صوت ناقوس يخترق سكينة الفجر من بعيد. إنّه ناقوس ديرٍ فيه راهبات. وهو يدعوهن للصلاة. ثم هذا صوت المؤذّن ينادي:"حيّ على الصلاة" لأنّه يدعو المؤمنين إلى وليمة يوم جديد"[٣٣]. لذلك يمكن القول بأنّ كلا من جمال زاده ونعيمة قد استخدما خطاباً دينياً معتدلاً واحداً في قصصهما القصيرة. وسعيا إلى عدم وجود رؤية متحيزة للمذاهب في نصوصهما، وبالتالي كسبا جمهوراً كبيراً في مختلف المجتمعات. لكن هناك فرقاً مهماً بين الاثنين في تعاملهما مع هذا الخطاب المعتدل في مؤلفاتهما وهو أنّ نعيمة أكثر حذراً من جمال زادة في تطرّقه إلى الخطاب الديني والكلام عن الدين. بهذا فلايمكن إنكار إسهام مثل هذا الخطاب في نجاحهما في ريادة القصص القصيرة في الأدبين الفارسي والعربي.

٥-٢. التسامح كعامل دالّ على الخطاب المعتدل

يمكن رؤية التسامح كواحد من العوامل التي تدلّ على الخطاب الديني المعتدل في الأعمال القصصية لجمال زادة وميخائيل نعيمة. في هذا التسامح يدعو الكاتبان كمسلم ومسيحي إلى التسامح والمرونة مع الآخرين والأجانب وهذه المسألة نابعة عن الخطاب الديني ومذهبهما في هذا المجال. يوجد فى قصص كلا المؤلفين النصوص الدالة على التسامح تجاه الآخرين الذين يخالفونها في المذهب والهوية. قدّم جمال زادة جزءاً من هذا التسامح في قصة "دوستي خاله خرسه" (الصداقة مع خالة الدب)[٣٤] والتي تروي قصة رجل يعمل في إدارة المالية في مدينة "ملاير"الإيرانية، حيث يقرّر أن يعود إلى كنف أمه في كرمانشاه

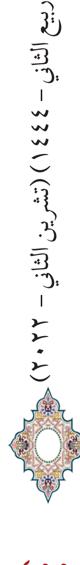


في خضم الحرب العالمية الأولى، فأحد رفاق سفره واسمه "حبيب الله" شاب حنون ومبهج. فهو يساعد جندياً روسياً جريحاً سقط على الثلج في الطريق. في القصة يمثل "حبيب الله" هذا التسامح في قمته حينما يقول: "يا لك! حتى لو كان روسياً فأين ذهب إسلامنا؟ يجب على المرء أيضاً أن يرحم ذئب الصحراء"[٣٥].

من جانب آخر نرى نفس التسامح في قصص نعيمة القصيرة وقصة "شورتي" من مجموعة كان ماكان بالتحديد والتي تمثّل هذا التسامح. القصه تتكلم عن جندي اسمه "شورتي"[٣٦] والتي استوحاها نعيمة من مذكرات جندي مجهول. يتجسّد التسامح في شخصية شورتي في هذه القصة حيث يقول فيها نعيمة: "وهكذا تطوعت في الجندية. ثمّ سألت نفسي: ها أنا اليوم مبغض بين مبغضين، وناقم بين ناقمين. فعلى من أغضب وممّن انتقم؟ فسمعت رفاقي ينددون بالأوتقراطية والاستبداد والظلم والبربرية والقوة المطلقة. فقلت ها هم أعدائي فلأصبنَّ عليهم كبريت نقمتي. وذهبت بنار بغضائي الى ساحة القتال فلم اجد هناك لأعدائي من اثر. وجدت جهلاً يناطح جهلا، وبشراً يذبحون بشراً، وكلهم مدفوع لا دافع. فأدركت ان الناس لا يقدرون ان يبغضوا إلاّ الناس وانهم قاصرون عن بغض شر مجرّد كما انهم قاصرون عن حب خير مجرّد. ووجدت نار بغضائهم كنار حبهم، شرارة لاتكاد تلمع حتى تنطفئ"[٣٧]. في هذه النصوص يشير نعيمة إلى التسامح والابتعاد عن لغة الحرب والذي ينشأ عن رؤيته في خطابه الوحدوي. إنّه يعتقد أنّ جميع البشر، بغض النظر عن دينهم ومذاهبهم، ينبغي الترحيب بهم بأذرع مفتوحة ولاشك في أنّ هذه الفكرة مشتقة من الخطاب الديني الوحدوي الموجود في كل قصصه، وهو خطاب ديني معتدل يعد أساس أعماله وبالتالي جعله يستقطب جماهير من مختلف الجنسيات كما يشير إلى بعضهم في "السبعون"[٣٨].

٣-٥. إدانة التطرف

كما نرى موضوع إدانة المتطرفين الدينيين والتحذير منهم في قصص جمال زادة ونعيمة وهو ما ينسجم مع الخطاب الديني المعتدل الذي نراه في قصصهما القصيرة. كلا المؤلفين يسخران من المتطرفين في الدين والمذهب ويحاولان توعية الجمهور بمخاطرهم من خلال نصوصهما القصصية. فنرى جمال زادة ينتقد الإفراط في الدين والمذهب ويدعو إلى الاعتدال. تلاحظ هذه الخصيصة في قصة "بيله ديغ بيله جغندر" وعنها يقول:"فيشقّون رؤوسهم بسيوف صغيرة تسمّى "قمة" وتسيل الدماء في الشوارع والأسواق"(٣٩). في هذه العبارة، يشير الكاتب إلى الإفراط في المذهب وينتقده. كما نراه في قصة "سر و ته يك كرباس"(الكل سواسية)(٤٠) انتقد التطرف والتعصب الأعمى في الدين. ففي هذه القصة، يتهم رجل دين متظاهر شاباً مريضاً عاجزاً عن الصيام بالارتداد عن الدين في قرية، ويحرّض الناس عليه لدرجة أنّه يستباح دمه والناس الذين خدعهم هذا الرجل يسارعون لقتله غير أن أحد شيوخ القرية الذي يدرك أمية ونفاق رجل الدين هذا، يمنع قتل الشاب المتهم بالارتداد. فيفضح الشيخ الرجل المتظاهر، فيدرك الناس أنّ رجل الدين هذا ليس لديه معلومات دقيقة عن الدين ويتظاهر بأنّه على دراية بالقضايا الدينية بينما لايعرف شيئاً عن القضايا المذهبية كما يتظاهر، فيقول عنها:" فهو كان يعلم أنّ الملا عبداللطيف من هؤلاء الذين أساءوا الى بساطة أهل القرية ونقائهم، وكماكان يعلم أنّه بدون أدنى معرفة بأصول الفقه وأقل إلمام برسالة الدين الحقيقية، فرض نفسه عليهم بالتظاهر والخداع والدهاء وإرعابهم. وفي الوقت نفسه لم يكن يروم قتل معتقدات أهل "فلاورجان" (مدينة في محافظة اصفهان الإيرانية)، لأنّه اعتقد أنّهم إذا فقدوا الثقة فجأة بالملا عبدالطيف، وعرفوه كما هو، فهناك خطر-لاسمح الله- أن يضعف إيمانهم بمبدأ الدين. لذلك وبنفس اللطف والعطاء، طرح أسئلة





على الرجل الأمي الذي أظهر مظهره فقط بأنّه متدين، وكان يعلم أنّه سيكون عاجزاً عن الإجابة[٤١].

وكما نرى نعيمة في مجموعة كان ماكان القصصية يتحدث عن هذا الإفراط ويقول عنه في قصة "الذخيرة"[٤٢]: "أتدري ما هذه؟ لو عرفت قوتها كما أعرفها أنا لما كنت تضحك. هذه "ذخيرة" من عود الصليب، الصليب الذي علق عليه السيد المسيح. لاتضحك، فأنا قد ضحكت قبلك، لكنني لا اضحك الآن... وكما تراني لست من بسيطي القلب. لكنني أؤمن بهذه الخشبة...أنا لا امزح. فهذه الخشبة هي ربي والهي الآن وكل أوان وإلى دهر الداهرين... وأخيراً سألته اذا كان يؤمن بقوة صليب المسيح فلماذا لايؤمن بالمسيح نفسه؟"[٤٣]. اعتقد نعيمة أن المتطرفين يواصلون التطرف ولاحجة تقنعهم ويصرّون على تطرفهم، وباعتباره راوي القصة يحاول أن يقنع شاهين بطرس الجزريني بالبراهين العقلية إلا أنّه لايعتني بهذه البراهين ويصرّ على إفراطه:"اقول لك اني لم اشترها حتى علقها اليوناني في عنقه وأعطاني بندقية مزدوجة فحشوتها بيدي هذه(وضرب يده اليمنى باليسرى) ثم وقف على بعد خمس خطوات مني وقال:"اطلق عياريك". فاطلقت العيارين واليوناني لم يصب بأذى على الاطلاق...حينئذ صدقت ما كان يقصه لي عن انه اصيب بعشر رصاصات في الحرب ولم يجرح، وانه قضى مرة في البحر يومين عندما تحطمت الباخرة التي كانت تقله فغرقت وغرق كل ركابها إلّاه لان هذه "الذخيرة" كانت معلقة برقبته"[٤٤].

كما رأينا فكان إدانة التطرف هو مظهر آخر من مظاهر الخطاب الديني الفعال في القصص القصيرة لجمال زادة ونعيمة، والكاتبان ينتقدان هذه القضية علانية؛ الأمر الذي يظهر شيوع هذه الخصيصة في المجتمع أنذاك. في الواقع، يعبّر هذا الأمر عن وجهة نظرهما العميقة للخطاب الديني وفهمها العميق للدين وانعكاسه المعتدل في النص السردي،



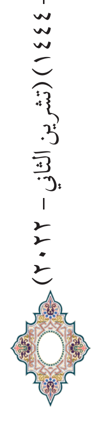
ويؤكد على ديناميكية هذا النوع من الخطاب في البنية السردية لقصصهما.

٥-٤. الانتقاد والانتباه من المتاجرة بالدين

من المظاهر الأخرى التي تدلّ على الخطاب الديني في القصص القصيرة لجمال زادة ونعيمة هي إدانتهما المتاجرين بالدين والمذهب. فهذا الأمر يعد احد مظاهر الخطاب الديني الأخرى في قصص رواد القصة القصيرة في الأدبين الفارسي والعربي. فنراهما يُبرزان معضلة المتاجرة بالدين في قصصهما القصيرة، وهذا إن دل على شيء فيدل على رغبتهما في إبراز الخطاب الديني المعتدل المعهود في النص القصصي لهما. يظهر هذا في العديد من قصص هذين المؤلفين لكنّا نذكر هنا مثالاً واحداً.

في قصة "درد دل ملاقربانعلي" (دردشة ملاقربانعلي أو بثّ الشكوى لملاقربانعلي)[٤٥] يشير جمال زادة إلى هذه الظاهرة ويقول فيها:" عندما لم يبق شئ من أثاث المنزل للبيع، لقد رهنت سدس المنزل عند عاطل حارتنا عمولةً والذي كان يتجاهر بالدين لكن في الواقع كان كل همه الممتلكات الدنيوية وكما يقول المثل الشهير، كان بائع الشعير وظاهره القمح (كان منافقاً ومتظاهراً ومتجاهراً بالدين) وأخذت منه ثلاثمائة تومان وأعطيت قروض الحكيم والعطار والغسّال وما إلى ذلك، واحتفظت بالمال المتبقي على القناعة بأكلٍ وجهه لأن لا أموت"[٤٦].

نرى انتقاد نعيمة للمتاجرين بالدين في مجموعة كان ماكان وقصة "سعادة البيك"[٤٧] بالتحديد حيث ينتقد المتاجرة بالدين عند الشخصية الأولى في القصة ويقول": بقي روكس نصور يبحث عن وسيلة للانتقام من خصمه الى أن خطر له يوماً فكرة جديدة وهي:" من أين جاء الشيخ بالمال ليشتري البكوية وروكس يعرف انه يأكل بالدين ويشرب بالدين وانه قد رهن من زمان كل ما فوقه وتحته؟"[٤٨]. فكما رأينا، فكان نقد المتاجرة بالدين مظهراً آخراً من مظاهر الخطاب الديني لكاتبي القصة القصيرة الرائدين.





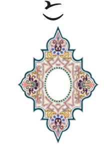
والذي يحكي الخطاب النقدي والدلالي للمؤلفين في القصة القصيرة. هذا الخطاب نابع عن الوضع الاجتماعي لمجتمع مزقّته أزمات متوالية، فدفع هذا الوضع الكاتبين إلى نقد المجتمع من خلال قصصهما القصيرة بالاستفادة من الأدوات الكثيرة منها الخطاب الديني الملائم والذي يكون له جمهور كبير من المتلقين[٤٩].

٧. نتائج البحث

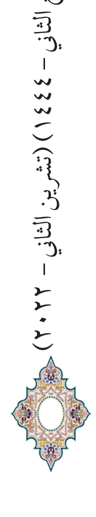
خلص البحث إلى أنّه كان للخطاب الديني دور رافد في ريادة القصة القصيرة بين الأدبين الفارسي والعربي حيث أنّ قراءة نصوصهم القصصية المتعمّقة تظهر أنّ الاستخدام المعتدل والصحيح للخطاب الديني في البنية الدلالية والمفاهيمية للنصوص القصصية لمحمدعلي جمال زادة وميخائيل نعيمة كان أحد اسباب نجاحهما في هذا النوع من الأدب وقد اجتذب جمهوراً كبيراً لقصصهما وجعل النقاد أن يشيدون بهما في هذا المجال. لذلك تم توظيف الخطاب الديني في قصص كلا المؤلفين بطريقة معتدلة وبما يتكيّف مع الوضع الاجتماعي لكلا المؤلفين في سياق نصوصهما القصصية وبالتنسيق مع النسيج الدلالي للنص الأدبي، بينما لم يؤدّ إلى أي تناقض بين الخطابين في قصصهما القصيرة خلافاً لبعض الادعاءات بل على العكس من ذلك، أخذ دوراً متوازناً في نصوصهما الروائية جنباً إلى جنب المكونات الأخرى ويواجه القارئ بمفاهيم مؤثرة ويجعله يفكّر ويدفعه إلى التأمل والتعمّق في نصوصهما.

تمظهر الخطاب الديني في قصص جمال زادة ونعيمة في مختلف المظاهر الدينية المعتدلة منها الدعوة إلى الوحدة ونقد التعصب الديني والتسامح كعامل دالّ على الخطاب الديني وإدانة التطرف الديني والمتاجرة بالدين والتجاهر به واستحضار النصوص الدينية ضمن نصوصهما القصصية والتي تم ذكر أهمها في البحث وتجلّت في نصوص الكاتبين القصصية.

كما أظهرت النتائج أنّ استحضار



النص الديني في القصص القصيرة المعاصرة خاصة عند محمدعلي جمال زادة وميخائيل نعيمة كرائدي هذا الفن في الأدبين الفارسي والعربي، تمّ للأهداف المعينة التي كانت عند الكاتبين بما في ذلك اجتذاب الجمهور وإصلاح المجتمع ونشر النظرة المعتدلة للدين بين الناس وتنبيههم على خطر التجاذب الديني والتفرقة وتبني الخطاب المتطرف، حيث انطلقت هذه الرؤية من تربيتهما الدينية في فضاء ديني ومجتمع ديني(٥٠). إلا أنّه بشكل عام، استحضار الخطاب الديني في نصوص الكاتبين، كان بمثابة رافد في تطوير هذا النوع من النص وربّما بإمكاننا أن نقول أن هذا الخطاب أعطى لنصوصهما نوعاً من القداسة بجانب توجيه نصوصهما القصصية في اتجاه إنساني ساعدهما في إبراز آرائهما الاجتماعية والإنسانية المنشودة للوصول إلى قمة معالجة القصص القصيرة. وختاماً نرى خطاباً دينياً واحداً في قصص وآراء جمال زادة ونعيمة ويقودهما هذا الخطاب الديني المعتدل إلى نوع من النجاح في الحياة الأدبية ولايمكن إنكار تأثير هذا الخطاب في نجاحهما القصصي.





الهوامش:

١- نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبوزيد، الطبعة الثانية، القاهرة: سينا للنشر. ١٩٩٤م، ص ٧٣.

٢- درباره ادبيات تطبيقي ونقد ادبي (عن الأدب المقارن والنقد الأدبي)، خسرو فرشيد رود، طهران: انتشارات أميركبير، ١٣٧٣ه.ش، ٢/ ٨٠٨-٨١١.

٣- ادبيات تطبيقي ومطالعات بين رشته اي(الادب المقارن والدراسات متعددة التخصصات)، علي رضا انوشيرواني، مجلة نامه فرهنكستان(الأدب المقارن)، السنة السابعة، ربيع وصيف، عدد١، ١٣٩٥ه.ش، ص٣.

٤- الأدب المقارن، محمد غنيمي هلال، ط١٣، بيروت: دارالعودة، ١٩٨٧م، ص١٤-١٧.

٥- مكتب هاي ادبي (المدارس الأدبية)، سيدرضا حسيني، ط١١، طهران: انتشارات بنگاه، ١٤٤٢ه.ق، ص٦١.

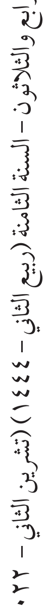
٦- داستان كوتاه در ايران(القصة القصيرة في إيران)، حسين باينده، المجلدالأول، ط١، طهران: نشر نيلوفر، ١٣٨٩ه.ش، ص٤٥.

٧- بليت بخت آزمايى(تذكرة يانصيب) آنتوان چخوف و «حساب هايي كه ... يا آواز در گرمابه» محمد على جمال زاده»، جان اله كريمى مطهر وفرهنگيس اشرفى، مجلة زبان و ادبيات روسى، مجلد ٢، عدد ١، ٢٠١٣م، ص١٠.

٨- ينظر: ياد سيد محمد علي جمالزاده(ذكرى سيد محمد علي جمالزاده)، علي دهباشي، طهران: نشر ثالث، ١٣٨٨ه.ش، ص٣٦٧.

٩- داستان كوتاه در ايران(القصة القصيرة في إيران)، حسين باينده، المجلدالأول، ط١، طهران: نشر نيلوفر، ١٣٨٩ه.ش، ص٤٥.

١٠- ينظر: مظاهر الواقعية النقدية بين يكي بود يكي نبود لمحمد علي جمالزاده وكان ماكان لميخائيل نعمية(دراسة مقارنة)، سجاد عربي والزملاء، مجلة آفاق الحضارة الإسلامية، المقال المقبول للنشر، على العنوان التالي: https://afagh.ihcs.ac.ir/



.html.٦٧٧١_article

١١- ينظر: دراسات في القصة القصيرة، يوسف الشاروني، ط١، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ١٩٨٩م، ص٩١ وتطور القصة اللبنانية بعد الحرب العالمية الثانية، علي نجيب عطوي، ط١، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٢م، ص٥٣.

١٢- ينظر: أبعد من موسكو وواشنطن، ميخائيل نعيمه، المؤلفات الكاملة، المجلد السادس، د.ط، د.م. ١٩٨١م، ص٧٠-٧٢.

١٣- ينظر: ميخائيل نعيمة والأدب الروسي، ضياء نافع، صحيفة المدى، السنة الخامسة عشر، العدد (٤١٧١)، الاثنين ٩ نيسان، (٢٠١٨م)، ص٧.

١٤- ينظر: أبعد من موسكو وواشنطن، ميخائيل نعيمه، المؤلفات الكاملة، د.ط، د.م. ١٩٨١م، ٢/ ١٨٧.

١٥- نقلاً عن التراث العربي في نقد ميخائيل نعيمة، وليد محمود أبوندي، د.ط، د.م:د.ن، ١٩٩٩م،ص٢.

١٦- فلسفة ميخائيل نعيمة، محمد شفيق شيا، ط٣، بيروت: منشورات بحسون القافية، ١٩٨٧م، ص٢١.

١٧- الخطاب الديني في الفضائيات العربية، دراسة في سوسيولوجيا التأثير على الشباب الأردني، محمد عبدالله الجريبيع، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، ٢٠٠٩، ص١٨.

١٨- أساس البلاغة، محمود بن عمر بن محمد بن عمرالزمخشري، تحقيق: محمد باسل عبود، ط لبنان، ١٩٩٨، ١:٢٥٥.

١٩- ينظر: مجالات الأدب الإسلامي وأثرها في تجديد الخطاب الديني المعاصر، وائل محمود و إسماعيل محمود، مجلة كلية اللغة العربية بإيتاي البارود، العدد الثلاثون والثلاثون، ٢٠٢٠، ص٦٠٠.

٢٠- تهذيب اللغة، أبومنصور محمد بن احمد الأزهري، تحقيق: عبدالكريم العزباوي، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، لاتا، ٢٤٥٣.

٢١- ينظر: محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، الطبعة السادسة، بيروت: مركز دراسات





الوحدة العربية، ٢٠٠١، ص١٦٨.

٢٢- راوي القصة والذي يقيم في خارج البلاد، ذات يوم يتذكّر عادة الاستحمام القديمة له في إيران. يمضي الراوي فيقول إنّه اشتاق قلبه إلى حمام قديم في حيّه في إيران. حتى أنّه مستعدٌ لأن يدفع كل راتبه الشهري لتجربة هذا الحمام مرة أخرى. عندما يرى حلمه غيرقابل للتحقيق، يحاول تحقيقه دون الذهاب إلى إيران، فيجد حماماً في الغرب على الطراز الإيراني في وطنه. يمشي اليه وفي طريقه يتذكر حمام حيّه الخاص في طهران ويقارن ذلك الحمام بحمام الغرب في ذهنه. عندما يدخل الدلّاك ليبدأ عمله، فيتّضح أنّه قد كان مستشاراً حكومياً سابقاً في إيران مفاجأة. وبعد سماع تفسيرات الدلّاك، مازال الراوي لا يصدّق كلامه ويطلب منه المزيد من التوضيح، فيقول إنّه كان يعمل كدلاك في الغرب وعندما يتمّ تكليف زبونه الرئيس كمستشار غربي للذهاب إلى إيران، فيأخذه معه ويقدّمه في إيران كمستشار مثله. بعد إقامة في إيران لبعض الوقت كمستشار حكومي، يجمع ثروة ويفرّ من إيران إلّا أنّه في وسط الطريق، يهاجمه قطاع الطرق ويسرقون ثروته، وعند العودة إلى الغرب، يعود إلى وظيفته السابقة كدلاك. في نهاية الحمام، يعطي زبونه الإيراني كتيباً يصوّر فيه الأوضاع الادارية والاجتماعية لإيران وأخلاق الإيرانيين وخصائصهم بالسخرية.

٢٣- تشير هذه العبارة إلى مثل فارسي ويستخدم عندما يقول شخص ما أقوال خاطئة بينما يعترض على الإجابات الخاطئة للآخرين.

٢٤- سروته يك كرباس، محمدعلي جمالزادة، تهران: انتشارات مهارت، ٢٠١٠، ص٣٢.

٢٥- لحظه اي و سخني: ديدار با سيد محمد علي جمالزاده(لحظة وكلمة: لقاء مع سيد محمد علي جمالزاده)، مسعود رضوي، ط٢، انتشارات همشهري، ١٣٧٣ش، ص١٣٦.

٢٦- قصة الرجل السياسي تفحص المجتمع الإيراني في أوقات وظروف

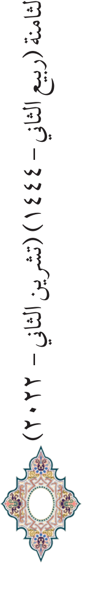
معينة وتحكي مصير الشعب الذي يقع في أيدي من لا تخصص لهم على الإطلاق، وعليه في هذه القصة، يدخل نداف بسيط اسمه جعفر، في السياسة بتحريض وضغط من زوجه ومن أجل التنافس مع جاره الذي وصل لتوه إلى منصب دون تخصص له. في القصة هناك شخص يدعى خاقان السلطنة وهو انتهازي، يريد أن يصطاد في الماء العكر ويبحث عن فرصة للاستفادة من موقع جعفر. في غضون ذلك ومن خلال الاستعراض، يفضح جعفر خاقان السلطنة الذي عرض عليه رشوة في العلن، لكنه يقبلها سرّاً. وأخيراً بعد أن جمع الثروات لفترة، يترك السياسة.

٢٧- سروته يك كرباس، محمدعلي جمالزادة، تهران: انتشارات مهارت، ٢٠١٠، ص٨.

٢٨-ينظر: مناهضة الحرب وحفظ السلام في أعمال ميخائيل نعيمة، كبرى روشنفكر، مجلة الفقه وقانون الأسرة، العدد ١٦، ١٤٢٠ق، ص٥٦.

٢٩- أحاديث مع الصحافة، ميخائيل نعيمة، الطبعة الثانية ، بيروت: مؤسسة نوفل، ١٩٨٩م، ص١٧.

٣٠- "ساعة كوكو": القصة الأولى من مجموعة كان ماكان القصصية والتي جاءت على شكل رسالة أرسلها أحد الناس للكاتب أو تخيّل الكاتب حدوثها، تدور حول مختلف القيم في المجتمع القروي اللبناني مثل الشرف والإخلاص ومساعدة الآخرين، كما تجلت عند أحد المهاجرين اللبنانين العائدين إلى أرض الوطن وقدرته على محاولة مصادقة جميع أهل القرية، ونيل احترامهم، وبُعده عن التعصب الديني لإحدى الكنيستين، ومن الرسالة ذاتها تتولّد رسالة أخرى أو قصة أخرى، عن مهاجر عاد ففعل ما هو نقيض فعل الرجل الأول مستر طمس. إذ أغرى إحدى الفتيات التي كانت مخطوبة لفتى يدعى خطار. كل ذلك بفعل الساعة التي كان يخرج منها عند تمام الساعة طائر يعلن الوقت بعد صيحاته كوكو كوكو مما يضطر المحب إلى هجر الأرض الطيبة والأسرة، للهجرة إلى الغرب





وينال مراده في تجميع المال والثراء، ولكنه يفشل على صعيد الحب والزواج، ويلتقي بمحبوبته الأولى، وهي في حالة يرثى لها، بعد فوات الأوان.

٣١- كان ماكان، ميخائيل نعيمة، بيروت: مكتبة صادر، ١٩٤٩، ص٨.

٣٢- "اليوم الأخير": رواية لميخائيل نعيمة تحكي قصة رجل يسمع في النوم صوتاً يقول له:"قم ودّع اليوم الأخير" فيستيقظ من النوم فزعاً متسائلاً عن مصدر الصوت. ويدرك أنّ أمامه أربع وعشرون ساعة فقط قبل الموت، فيتذكر الأشياء المهمة التي عليه أن يفعلها قبل الرحيل، وطوال القصة يبحث عن مغزى الحياة والموت. فيروي نعيمة في هذه الرواية بفن قصصي جميل، مسيرة هذه الساعات الأربع والعشرين الأخيره من حياته. فتتمحور الرواية حول الحياة والموت والصراع الوجودي الذي يؤرق الناس والفلاسفة منهم ميخائيل نعيمة.

٣٣- اليوم الأخير، ميخائيل نعيمة، بيروت: مؤسسة نوفل، ١٩٧٨م، ص٥٩.

٣٤- تشير قصة الصداقة مع خالة الدب، إلى سبع سنوات من الوجود العسكري الروسي في إيران. كان يريد الروس الوقوف في وجه بريطانيا ووجودها المتزايد في إيران، فقاموا بغزو إيران. في خضم هذه الحرب وعندما احتلّت القوات الروسية غرب البلاد، يقصد مسؤول ضرائب شاب اسمه "حمزة" مدينة كرمانشاه لزيارة أسرته في هذه المدينة. رفاقه في هذه الرحلة، أمير قاجاري وعامل المقهى ذو الخلق الكريم والمظهر الجميل اسمه حبيب الله وجعفرخان عامل البريد. في طريقهم إلى تويسركان، يواجهون جندياً روسياً جريحاً مطروحاً على الأرض، وبوساطة حبيب الله يركبونه، بينما هو يطمع في مال حبيب الله، وبعد الوصول إلى مجموعة من القوات الروسية، يتآمرون على حبيب الله ويخرجونه من العربة ويقتلونه بعد الضرب الشديد. بعد مقتل حبيب الله على يد القوات الروسية، يرى مسؤول الضرائب الشاب، الجندي المصاب يقترب من جسد حبيب الله

ويسرق كيس نقوده ويهرب.

٣٥- سروته يك كرباس، محمدعلي جمالزادة، تهران: انتشارات مهارت، ٢٠١٠، ص٣٤.

٣٦- "شورتي" تدور القصة حول جندي مجهول قصير القامة تسمّم بغاز الخردل، فيقضي أوقاته مع تسعة مرضى آخرين، تسمّموا بنفس الغاز، في مستشفى ميداني. بسبب قصر قامته، يناديه باقي المرضى بـشورتي. خاض شورتي العديد من الحروب وفاز بميداليات الشرف، ولكن بعد تسمّمه بغاز الخردل، ييأس من الحياة ويندم على خوضه الحروب السابقة وقتل الكثيرين فيها. وفي نهاية القصة، يكتب رسالة يخاطب محبوبه المجهول فيعتذر لمشاركته في الحروب وقتل الآخرين ومن ثمّ ينتحر برصاص الحارس.

٣٧- كان ماكان، ميخائيل نعيمة، بيروت: مكتبة صادر، ١٩٤٩، ص ص١٢٨و١٣٩.

٣٨- ينظر: سبعون (المرحلة الأولى)، ميخائيل نعيمة، الطبعة الثانية عشرة، بيروت: مؤسسة نوفل. ٢٠١١م، ص ص١١-١٤.

٣٩- يكي بود يكي نبود(كان ياماكان)، محمد علي جمالزاده، تهران: انتشارات پروين، ١٣٢٠ش، ص٩٦.

٤٠- قصة "سر و ته يك كرباس"(الكل سواسية): يتم سرد قصة الكتاب في جزأين: في الجزء الأول، يتحدث جمالزاده عن مرحلة طفولته في أصبهان وذكرياته في هذه المدينة. وفي الجزء الثاني من الكتاب، يذهب جمالزادة لرؤية أحد أصدقائه القدامى وذلك الصديق القديم يحكي قصة معرفته بشيخ، وتدور هذه القصة عن الشيخ وتشكل غالبية الكتاب.

٤١- سروته يك كرباس، محمدعلي جمالزادة، تهران: انتشارات مهارت، ٢٠١٠، ص٣٤٧.

٤٢- الذخيرة": تروي قصة شخص اسمه شاهين بطرس الجزيني الذي عاد من البرازيل فنشأ بينه وبين الراوي علاقة وثيقة، فلشاهين بطرس أسلوب رائع في رواية الأحداث الغريبة، أما



أغربها فهي التي يذكرها عن حجاب يدعي أنّه جزء من الخشبة التي صلب عليها المسيح، ومع أنّ شاهين بطرس كان رجلاً عصرياً علمانياً لا يؤمن بالمسيح، ولكنه يؤمن بالخشبة. فيدور الكلام في القصة عن الذين يفرطون في الحياة خاصة في الشوؤن الدينية. يدعي شاهين أن الخشبة لها قوة لاتصدق، ومن يعلّقها على عنقه، لن تؤثّر فيه حتى رصاصة. فيقرّر شاهين أن يعلّق الخشبة في عنق ابنه الوحيد، يحاول أن يطلق النار عليه إلّا أن الراوي يمنعه من إطلاق النار ويمتحن الخشبة بتعليقها على عنق قطة، وبمجرد إطلاق النار على القطة، يمزّق لحمها.

٤٣- كان ماكان، ميخائيل نعيمة، بيروت: مكتبة صادر، ١٩٤٩، ص ص٩٣و٩٤.

٤٤- المصدر نفسه: ص ٩٥.

٤٥- "درد دل ملاقربانعلي"(دردشة ملاقربانعلي أو بثّ الشكوى لملاقربانعلي):في هذه القصة، ملا قربان علي الخطيب الموثوق به لدى الناس، يذهب إلى منزل الحاج بزّاز للصلاة وإقامة مجلس الدعاء من أجل شفاء ابنته المراهقة، لكن عند رؤيته الفتاة، يقع في فخ حبها، ولرؤيتها يستسلم لأية فضيحة، لدرجة أنّه بعد وفاة الفتاة، يحضر إلى جانب فراشها لتلاوة الدعاء وإقامة الصلاة، وبوسوسة شريرة، يرفع عنها جلباب الصلاة وبمجرد محاولة تقبيلها، تصل الدوريات ويقتادوه إلى السجن بالضرب والفضيحة.

٤٦- يكي بود يكي نبود(كان ياماكان)، محمد علي جمالزاده، تهران: انتشارات پروين، ١٣٢٠ ش، ص٧٧.

٤٧- "سعادة البيك": تدور أحداث القصة في مطعم عربي في أمريكا، وحول شخص اسمه البيك أو أسعد الدعواق، والذي كان من أسرة متموّلة حكمت بلدة صاحب المطعم مدة من الزمن. فكان ذا مال وجاه وكان عنده خدم وعبيد. ولكن جار الزمان عليه وانقلبت الأمور عليه وعلى أسرته، وسافر بعض عبيده إلى أمريكا ثم عاد واشترى لقب بيك، فلم يعد أسعد بعد ذلك قادراً



على البقاء في الوطن لوجود منافس له، ثم أوهم أهل البلدة أنه حصل على لقب البيك من الحكومة التركية، وأن البيك الجديد لن يستطيع منافسته، ولكن سرعان ما يكتشف أهل البلدة أن الدعواق لم يحصل على هذا اللقب، الأمر الذي جعله يختفي عن الأنظار ويهاجر خارج الوطن.في الواقع، القصة تروي الصراع الطبقي في المجتمع اللبناني آنذاك.

٤٨- كان ماكان، ميخائيل نعيمة، بيروت: مكتبة صادر، ١٩٤٩، ص١٠٩.

٤٩- أشار نعيمة نفسه في كتاب "سبعون" ، والذي يحكي قصة حياته حتى سن السبعين، إلى كثرة متلقيه والعدد الكبير من جمهوره من مختلف البلدان العربية(أنظر، ميخائيل نعيمة، سبعون(المرحلة الأولى)، ٢٠١١م: ١١-١٤).

٥٠- ولد ميخائيل نعيمة في أسرة دينية وأخذته نشوة دينيّة ساحرة وهو يرتاد الأماكن التي ارتادها المسيح أو يقال إنّها ارتادها (أنظر، جاسم پژوهنده، دراسة في فكر وأدب ميخائيل نعيمة، ١٣٨٩ش: ص٤٥)، كما أن جمال زادة ولد في أسرة دينية في اصبهان وكان أبوه السيد جمال الدين واعظ الاصبهاني واعظا دينيا وكاتبا في ايران (آنظر، محمدعلي جمال زاده، ذكريات سيد محمدعلي جمالزاده، ١٣٧٨ش: ص٢٧١).





المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم

١- أبعد من موسكو وواشنطن، ميخائيل نعيمه، المؤلفات الكاملة، المجلد السادس، د.ط، د.م، ١٩٨١م، ص٧٠-٧٢.

٢- أحاديث مع الصحافة، ميخائيل نعيمة، ط٢، مؤسسة نوفل، بيروت، ١٩٨٩م.

٣- الأدب المقارن، محمد غنيمي هلال، ط١٣، بيروت: دارالعودة، ١٩٨٧م.

٤- ادبيات تطبيقي ومطالعات بين رشته اي(الادب المقارن والدراسات متعددة التخصصات)، علي رضا انوشيرواني، مجلة نامه فرهنكستان(الأدب المقارن)، السنة السابعة، ربيع وصيف، عدد١، ١٣٩٥ه.ش، ص٣.

٥- أساس البلاغة، محمود بن عمر بن محمد بن عمر الزمخشري، تحقيق: محمد باسل عبود، دارالكتب العلمية، لبنان، ١٩٨٩م.

٦- بليت بخت آزمايى(تذكرة يانصيب) آنتوان چخوف و «حساب هايى كه ... يا آواز در گرمابه» محمد على جمال زاده»، جان اله كريمى مطهر وفرهنگيس اشرفى، مجلة زبان و ادبيات روسى، مجلد ٢، عدد ١، ٢٠١٣م، ص١٠. صص ٥٣- ٦٤.

٧- التراث العربي في نقد ميخائيل نعيمة، وليد محمود أبوندي، د.ط، د.م:د.ن، ١٩٩٩م.

٨- تطور القصة اللبنانية بعد الحرب العالمية الثانية، علي نجيب عطوي، ط١، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٢م.

٩- تهذيب اللغة، أبومنصور محمد بن احمد الأزهري، تحقيق: عبدالكريم العزباوي، الدار ١٠- المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، د.ت.

١١- الخطاب الديني في الفضائيات العربية، دراسة في سوسيولوجيا التأثير على الشباب الأردني، محمد عبدالله الجريبيع، رسالة دكتوراه إشراف حلمي ساري، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، ٢٠٠٩م.

١٢- داستان كوتاه در ايران(القصة القصيرة في إيران)، حسين باينده،

المجلدالأول، ط١، نشر نيلوفر: طهران، ١٣٨٩ه.ش.

١٣- دراسات في القصة القصيرة، يوسف الشاروني، ط١، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ١٩٨٩م.

١٤- دراسة في فكر وأدب ميخائيل نعيمة، جاسم پژوهنده، نشر جامعة الحرة الاسلامية في الأحواز، الأحواز، ١٣٨٩ه.ش.

١٥- درباره ادبيات تطبيقي ونقد ادبي(عن الأدب المقارن والنقد الأدبي)، خسرو فرشيد رود، طهران: انتشارات أميركبير، ١٣٧٣ه.ش

١٦- ذكريات محمد علي جمالزاده، محمد جمالزاده، تحقيق: ايرج افشار وعلي دهباشي، نشر شهاب ثاقب و سخن، طهران، ١٣٨٧ه.ش.

١٧- سبعون (المرحلة الأولى)، ميخائيل نعيمة، ط١٢، مؤسسة نوفل، بيروت، ٢٠١١م.

١٨- سروته يك كرباس، محمد علي جمالزادة، محمدعلي، انتشارات مهارت، تهران، ٢٠١٠م.

فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، محمد عابد الجابري، ط٦، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠١م.

١٩- فلسفة ميخائيل نعيمة، محمد شفيق شيا، ط٣، بيروت: منشورات بحسون القافية، ١٩٨٧م.

٢٠- كان ماكان، ميخائيل نعيمة، مكتبة صادر، بيروت، ١٩٤٩م.

٢١- مجالات الأدب الإسلامي وأثرها في تجديد الخطاب الديني المعاصر، وائل إسماعيل محمود محمود، مجلة كلية اللغة العربية بإيتاي البارود، العدد الثلاثون والثلاثون، ٢٠٢٠م، صص ٥٩٣-٦٦٣.

٢٢- مظاهر الواقعية النقدية بين يكي بود يكي نبود لمحمد علي جمالزاده وكان ماكان لميخائيل نعمية(دراسة مقارنة)، سجاد عربي والزملاء، مجلة آفاق الحضارة الإسلامية، المقال المقبول للنشر، على العنوان التالي:

٢٣- https: / /afagh.ihcs. ac.ir /article_٦٧٧١.html.

٢٤- مكتب هاي ادبي (المدارس





الأدبية)، سيدرضا حسيني، ط١١، انتشارات بنگاه: طهران، ١٤٤٢ه.ق.

٢٥- مناهضة الحرب وحفظ السلام في أعمال ميخائيل نعيمة، كبرى روشنفكر، مجلة الفقه وقانون الأسرة، العدد ١٦، ١٤٢٠ه.ق، صص٥٦- ٦٢.

٢٦- ميخائيل نعيمة والأدب الروسي، ضياء نافع، صحيفة المدى، السنة الخامسة عشر، العدد (٤١٧١)، الاثنين ٩ نيسان، ٢٠١٨م.

٢٧- نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبوزيد، ط٢، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٤م.

ياد سيد محمد علي جمالزاده(ذكرى سيد محمد علي جمالزاده)، علي دهباشي، نشر ثالث، طهران، ١٣٨٨ه.ش.

٢٨- يكي بود يكي نبود، محمد علي جمالزاده، انتشارات پروين، طهران، ١٣٢٠ه.ش.

اليوم الأخير، ميخائيل نعيمة، مؤسسة نوفل، بيروت، ١٩٧٨م.







الخطاب القرآني دراسة في ضوء نظرية الفضاء الذهني

أ.د. هاشم جعفر حسين الموسوي

جامعة بابل / كلية التربية للعلوم الانسانية

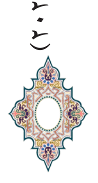
م. م علي محمد نور مجيد

جامعة بابل / كلية التربية للعلوم الانسانية

The Qur'anic discourse, a study in the light of the theory of mental space

Prof. Dr. Hashem Jaafar Hussein al-Moussawi

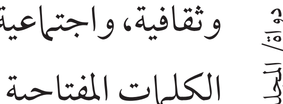
Asst lect. Ali Muhammad Nour Majid





ملخص البحث

الخطاب القرآني يظلّ في حاجة إلى مداخل تبرر فنياته وتوضح مضامينه وتحقق أبعاده، وانطلاقاً مما سبق فإننا بأمس الحاجة إلى الاستعانة بجملة من الآليات الضمنية المساهمة في تشكيل المعنى، ومن تلك الآليات نظرية الفضاءات الذهنية بعدِّها واحدة من أساليب تحفيز التفكير وتوليد أفكار إبداعية جديدة غير مألوفة، إذ تعمل بالخطوات نفسها التي يعمل بها العقل البشري، مما يساعد على إعادة قراءة أبنية الخطاب القرآني وتفسيرها بواسطة الفضاءات الذهنية التي تترابط في ضوء قرائن تركيبية، ومقامية، وثقافية، واجتماعية بغية تمكين المخاطَب من الوصول إلى الدلالة المنشودة.



الكلمات المفتاحية

الخطاب القرآني، الفضاءات الذهنية، القادح، الهدف، الرابط، مبدأ الاهتداء

Abstract

The Qur'anic discourse remains in need of approaches that justify its techniques, clarify its contents, and verify its dimensions. Based on the foregoing, we urgently need to make use of a number of implicit mechanisms that contribute to the formation of meaning. Among these mechanisms is the theory of mental spaces, which is considered one of the methods of stimulating thinking and generating new unfamiliar creative ideas. It works with the same steps as the human mind, which helps to re-read and explain the structures of the Qur'anic discourse through mental spaces that are interconnected in the light of structural, maqam, cultural and social clues in order to enable the addressee to reach the desired significance.

Keywords: Quranic discourse, mental spaces, slanderer, goal, link, principle of guidance



الدراسات السابقة

هذه الدراسة لم تكن الأولى من ناحية التنظير، ولكن بحسب علمي المحدود تُعدُّ دراسة بكر من ناحية تحليل المعطيات وبيان أثر نظرية الفضاء الذهني في عملية بناء المعنى في الخطاب القرآني، ومن الدراسات التي سلطت الضوء على نظرية الفضاء الذهني هي:

١- نظرية الافضية الذهنية مبادئها وتطبيقاتها، محمد عبد الودود أبغش، دار (نور النشر)، ٢٠١٥.

٢- الأفضية الذهنية في الخطاب القرآني من خلال نماذج، عمارة الجدّاري، بحث منشور في مجلة الباحث، مج: ١٣، العدد ١، ٢٠٢١.

٣- الأفضية الذهنية و السيميوزيس أو التأويل اللامتناهي، أ زكور نزيهة، دكتور: صالح غيلوس، بحث منشور ضمن مجلة العمدة في اللسانيات وتحليل الخطاب، مج: ٣، عدد خاص ٢٠١٩.

دواعي اختيار الموضوع

جاءت هذه الدراسة للإجابة عن بعض الأسئلة ومنها:

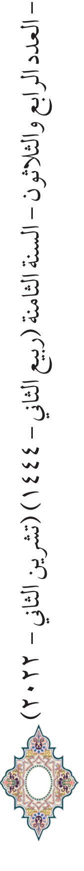
١- كيف يُعبَّر عن العمليات والمبادئ الإدراكية التي تساهم في بناء المعنى في الخطاب القرآني، لا سيّما في نظرية (الفضاءات الذهنية)؟

٢- هل نظرية (الفضاءات الذهنية) فعّالة في شرح البنية التصورية في الخطاب القرآني؟

٣- هل ارتباط الفضاءات الذهنية بعضها ببعض له أثر في بيان مضامين الخطاب؟

توطئة

تُعد نظرية الفضاءات الذهنية منطلَقًا للبحث في العلاقة بين اللغة وانتظام الفكر، وهذا يؤدي إلى تجاوز النزوع الشكلي للغة والكشف عن المعنى الخفي، وقد أضحت نظرية الفضاءات الذهنية هدفًا للباحثين على مختلف مشاربهم الثقافيّة، وقد عرفها فوكونيي بأنها: أبنية جزئيّة تتكاثر حينما نفكّر ونتكلّم ونتواصل، تُمكّن من تقسيم دقيق للبنية المعرفية والبنية الخطابية[1]، ويذكر الأزهر الزناد تعريفًا أيسر، إذ بيّن أن الفضاء الذهني: ((هو جملة المعلومات



المنظمة المتعلقة بالمعتقدات والأشياء... تنشأ نشوءًا فوريًا أثناء الكلام وتتعدد وتتناسل))[٢]، فنحن ((عندما نفكر وعندما نتكلم تنشط مجموعات من العصبيات المجتمعة ويحدث بينها ترابط من جرّاء تنشيطها تنشيطًا مشتركًا، وهذا يحدث في أنشطتنا العادية وفي كلامنا؛ لأنه ما من نشاط إلا وهو مرطب وما من كلام أو تفكير إلا وهو مركب)) [٣] فهي تجمّعات شديدة الجزئيّة تضمّ عناصرَ تُبينها أطر ومناويل إدراكية، وهي مترابطة وقابلة للتغيير بانفتاح الخطاب والفكر، إذ يُسقط بعضها على بعض بطرق متداخلة، وتُزوّد ببنية ذهنيّة مجرَّدة لنقل وجهة النظر والبؤرة، لتتيح لنا أن نوجه تركيزنا في أي وقت إلى أبنية شديدة الجزئية، على حين أننا نحتفظ بشبكة متبلورة من التّرابطات في ذاكرة العمل، وفي الذّاكرة الطّويلة المدى[٤]، والفضاء الذهني يُبنى من ثلاثة مصادر هي:

١- المجالات التصورية التي نعرفها، كالأكل والشرب والبيع والشراء.

٢- التجربة الفورية والمباشرة مثل شهادتنا على وقوع فعل ما.

٣- ما يقوله الناس لنا.

ومن هنا ندرك أن الفضاء الذهني ليس معطى موضوعيًا مستقلًا ومتجردًا ولا معطى ذاتيًا متحررًا، بل هو منبثق عن تفاعلنا مع العالم، وهو بهذا الوصف يكون منسجما مع النزعة التجريبية التي نهضت على معارضة كلتا النزعتين الذاتية والموضوعية في معالجة الدلالة والفهم البشري[٥]، ويفسر فوكونيي وفق هذه النظرية العلاقة بين بعض الظواهر اللغوية و العمليات الذهنية (التصورية) التي تتيح كيفية اشتغال تلك الظواهر داخل الأبنية اللغوية التي تحتويها من قبيل ظواهر الإحالة والدلالة والمطابقة النحوية وبعض حالات الإضمار[٦]، فالفضاءُ الذهني هو فراغ في الذهن البشري تُبنى فيه التصورات نتيجة للمعلومات والخبرات عنها المخزونة في الذهن[٧]، فالمتكلم يضع أفكارًا (أشياء) داخل كلمات ويرسلها إلى مستمع يُخرج الأفكار (الأشياء)

من كلماتها[٨]، واستنادًا إلى ذلك يمكن القول: ((إن الفضاءات الذهنية تحتوي ذواتاً ذهنية تتيح نجاح قول معين، إذ يتم تخصيص الاقتضاءات والتضمنات وفق هذه الفضاءات، وهذه الفضاءات ذات الطبيعة المعرفية تترابط داخل علاقات واسعة))[٩].

أنواع الفضاء الذهني

للأفضية الذهنية التي تتشكل في الدماغ أنواع بحيث ((يبدو أن كل بنية مجازية أو بنية تعبر عن موقف أو انفعال، تفترض توفر فضاءين على الأقل: الأول هو الفضاء الأصل وعادة ما يكون واقعيًا يمثل منطقة الحركة الذهنية، والفضاء الثاني هو فرع متولد عن الأول وهو إمّا أن يكون واقعيًا أو مُعتقدًا أو مُتخيلًا أو مُفترضًا منتقلًا إليه ذهنيًا))[١٠]، وتحوي البنى اللغوية جانبين، جانباً حقيقياً متمثلاً في الفضاء الرئيس، وجانباً مستحدثاً قد يكون واقعيًا وقد يكون ذهنيًا افتراضيًا فحسب، و يرى (فوكونيي) أننا حين نستعمل اللغة للحديث عن أمر معين فنحن نتحدث عن ما هو موجود كما هو في الكون، أو عن ما هو مخزن لدينا في الذكرة بإزاء تجاربنا، إذ نستعمل اللغة للتعبير عن أحلامنا، وطموحاتنا و عن المستقبل، و ما نرجوه... وغير ذلك من التعابير و فيما يأتي نذكر أبنية لغوية تبين بعض أصناف الفضاءات بحسب طبيعتها الدّلالية و علاقتها بالواقع[١١]:

١- ليت الشباب يعود يومًا

(فضاء ذهني متمنى)

٢- كنت أتمتع بصحة جيدة

(فضاء ذهنيّ واقعي مفقود)

٣- أريد أن أصبح دكتورًا

(فضاء ذهنيّ منشود)

٤- لو كنت قاضيا لحكمت بينهما بالعدل

(فضاء ذهني افتراضي)

٥- إن زرتني زرتك

(فضاء ذهني مشروط)

بناة الأفضية الذهنية

الأفضية الذهنية مجموعة من العناصر والعلاقات ((تُبنى فيها المجالات وتنتظم وتترابط بأنواع من الترابطات ما بين المجالات))[١٢]،





ونتيجة لذلك تُصدر معاني جديدة يدركُها المتلقي بتجليات العقل والتواصل الذهني، وتفترض نظرية الفضاءات الذهنية أننا حين نفكر أو نتحدث نبني فضاءات ذهنية(١٣). ويتم ذلك بواسطة وحدات بانية للفضاءات (space builders)(١٤)، ((وهي آليات يستعملها المتكلم ليجرّ سامعه إلى تأسيس فضاء ذهني جديد وهي العبارات المتحققة في الخطاب(مركبات أو وحدات نحوية) تؤسسُ فضاءً ابنًا لفضاءٍ أساس يترابطان بوجهٍ من الوجوه))(١٥) فضلًا عن أنها تفتح مساحة جديدة للتفكير أو تنقل التركيز إلى مساحة موجودة، تحول الانتباه إلى الأمام أو إلى الوراء في ما بين الفضاءات الذهنية التي بُنِيَت من قبل. ويمكن أن تكون هذه الوحدات البانية للفضاءات أسماءً ومركبات حرفية أو ظرفية أو روابط(١٦)، مثل: (في سنة ٢٠٠٧، في المقهى، في ذهن محمد، من وجهة نظر علي، من المحتمل، في الواقع، نظريا، إذا........ إذن، إما...... أو...)(١٧)، ومن بناة الأفضية أيضًا ما يُعدُّ أطرًا لحدث القول أو الكتابة، إذ تفضي إلى إطار تجري فيه الأحداث وتتموضع فيه الأشياء، وذلك من قبيل الخرافات والمحاضرات والخطب الدينية، وما إلى ذلك(١٨)، ويمكن أن نعدُّ من يعبر عن الإمكان كالتمني والتوقع والالتماس من بناة الأفضية(١٩)، وما تنماز به الوحدات البانية للفضاءات أنها تتطلب من السامع بناء سيناريوهات خارج "هنا" و"الآن"؛ سواء كانت هذه السيناريوهات تعكس واقعًا في الماضي أو المستقبل، أو واقعًا في مكان آخر، أو واقعًا مفترضًا، أو واقعًا متعلقًا بمعتقدات أو أفكار، إلى غير ذلك(٢٠)، ويذكر فوكوني: أنَّ بناةَ الأفضية تعبيرات نحويّة إمّا أنْ تفتح أفضيةً جديدةً أو تعود إلى أفضيَةٍ موجودة في الخطاب(٢١)

ترابطات الأفضية الذهنية

ترتبط الفضاءات الذهنية بعضها ببعض ويسقط بعضها على بعض، ويحدث نتيجة ذلك اكتشاف جوانب مهمة من بناء المعنى(٢٢)، إذ

الفضاءات الذهنية مجموعة من العناصر والعلاقات ((تُبنى فيها المجالات وتنتظم وترابط بأنواع من الترابطات ما بين المجالات))[٢٣]، وضمن هذا المعنى يُؤكد فوكونيي أهمية الترابطات فيقول: إنَّ فهم القواعد في سياق استخدامها بدلًا من المصطلحات الهيكلية المستقلة البحتة سوف يعطي نظرة ثاقبة للتنظيم المعرفي[٢٤]، وكفى دليلًا على أهمية الترابطات أن فوكونيي أفرد لها كتابًا كاملًا يحمل عنوانها (Mappings in Thought and Language)، (ترابطات في الفكر واللغة)، ويُنشأ الترابط[*] بين الفضاءات الذهنية عندما نفكر ونتكلم، وهكذا تتجلى حركية بناء الفضاء الذهني وديناميةالربط بين الأفضية في درج الكلام، وباسترسالنا في الخطاب تنبني الأفضية الذهنية وتنتظم وتترابط في ضوء القيود النحوية والسياقية المقامية والثقافية[٢٥]، وعلى العموم فإن وظيفة الروابط الوصل ما بين المجالات والأفضية، وعليه فهي ((تضمن خاصة توزيع المعلومات بشكل يحقق الفهم وذلك بأن يقترن كل عنصر بكل ما له من نظائر في المجالات المختلفة بما له من الخصائص والأطر))[٢٦]، وقد ذكر فوكونيي ثلاثة أنواع من التّرابطات هي:

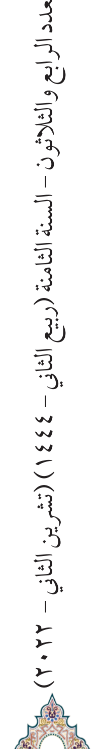
١- ترابطات الإسقاط.

٢- ترابطات الدّالّة التّداوليّة.

٣- التّرابطات الخُطاطة.

مبدأ الاهتداء في الأفضية الذهنية

ترابط الفضاءات الذهنية وتتكاثر وتنتظم في سلك الخطاب عن طريق الإحالة الذهنية (الإدراكية)، ويحدث نتيجة ذلك -كما يرى فوكونيي- قدرة المتكلم على تسمية الأشياء باعتماد ترابطات إدراكية متصلة بالتجربة البشرية عوض تسمية الأشياء في ذاتها، إذ يمكن استخدام أسماء أو وصف عنصر في مساحة ذهنية واحدة للوصول إلى نظير هذا العنصر في مساحة ذهنية أخرى[٢٧]، وقد أطلق فوكونيي على هذه الخاصية الذهنية، مبدأ الاهتداء (أو مبدأ التّعيين)، إذ يقول: ((يمكن لعبارة تسمِّي أو تصف وحدة معلومة من مجال



ما أن تجري للإحالة على وحدة اخرى من مجال آخر، تسمى الوحدة الأولى قادحًا وتسمى الثانية هدفًا وعملية الإحالة الاهتداء))[٢٨]، والشرط في قيام عملية الاهتداء وصحتها أنْ يكونَ الهدف مما يمكن الاهتداء إليه إدراكيًا – ذهنيًا –عن طريق القادح بواسطة أداة او قرينة ظاهرة[٢٩]، وإنْ كانت غايتنا من هذا البحث تفسير كيفية بناء المعنى وتأويله بواسطة بعض الأبنية اللغوية المنجزة في ضوء مفهوم الفضاء الذهني فإننا سنحاول في ما يأتي إثبات الكفاءة التفسيرية لهذا المفهوم وتطبيقه في خطاب اليهود في القرآن الكريم.

ومما سبق يمكن استخلاص أهم المبادئ التي بنى عليها فوكونيي نظريته[٣٠]:

١– اعتبار الأبنية اللغوية أبنية مرنة متحركة دلالتها احتمالية، أي: غير معطاة للفهم سلفًا يُهتدى إليها عن طريق مجموعة من القرائن الذهنية الإدراكية والتركيبية والمقامية، وهذا حوّل دراسة اللغة من فضاء التحقق إلى فضاء الذهن.

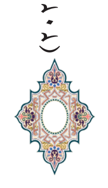
٢– الانطلاق من العلاقة التي تربط بين التركيب اللغوي والعمليات الذهنية التي تمنحنا فرصة تفسير الطريقة التي يشتغل بها الذهن البشري في فهم الخطاب من قبيل الإحالة والدلالة.

٣– الربط بين عالم الأذهان وعالم اللسان من أجل الحصول على الأدوات الإدراكية التي تفسر المتحقق من الأبنية اللغوية والممكن التحقق.

٤– اعتبار النشاط اللغوي عملية ذهنية تفاعلية مفتوحة يتشارك فيها المتكلم والمخاطب في فضاء ذهني خطابي تأويلي يسمى "الفضاء الذهني".

الخطاب القرآني وأفضيته الذهنية

يظلّ النص بتعاريفه المتعددة بحاجة إلى مناهل عديدة توضح مضامينه وتحقق أبعاده، وليس كالنص القرآني في تنوع معانيه وتشكل مضامينه وترامي أبعاده الدلالية وصعوبة تحديده بحاجة إلى تلك المناهل التي تكشف أسرار إعجازه الخالد. فالقرآن الكريم نص خطابي متجاوز للزمان والمكان،

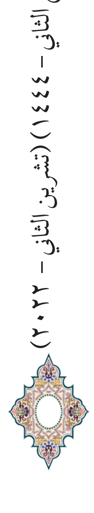


فهو الخطاب الصعب التحديد، الرائد في المفارقة عن سائر الخطابات. لكننا على حسب قدرات كل جماعة في كل زمن، نحاول بأدواتنا اللسانية التحليلية وعلومنا المتاحة أن نكشف ما نسال الله أن يكون قريبًا من هذا الجوهر الشريف، ونحن في هذا الشأن لباحثون عما يناسب هذا الخطاب من مداخل تجلو عن كنهه في شتى مستويات بنائه وتحليلها. وإنا لنرى في نظرية الفضاء الذهني إحدى وسائل كشف المعنى وبيان المكنون، ومن ثمة إمكان النظر في تكون تلك الأبنية في الأذهان قبل خروجها إلى التحقق اللساني. فيتسنى لنا النظر في استعمال نظام اللغة ومحاولة تفسير هذا الاستعمال والوقوف على العمليات الذهنية التي تسبق ذلك الاستعمال.

إن طريقة فهم المفاهيم والتعابير الخفية في الطبقات الدلالية للخطاب في إطار التحليل مفادها: أنَّ المفاهيم الذهنية تُدرك مبنية على فضاءات حقيقية، وهذه العلاقة بين الفضاءات الحقيقية والذهنية توفر الكشف عن المعاني الخفية في البنية المفاهيمية للآية، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: {خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ} البقرة: ٧

بحسب نظرية الفضاء الذهني يظهر الفضاء الأب أو الرئيس، وهو فضاء مفقود تنبني أنساقه التصورية ذهنيًا، بتضافر اللغة مع التجارب والمعارف والثقافة[٣١]، فيتجلى بصورة (عدم الإيمان والعصيان)[٣٢]، والفضاء الأب يوفر أساسًا للانتقال من فضاء حقيقي إلى أفضية أخرى ذهنية تسمى الأبناء، وبهذا يتحقق ما أطلق عليه فوكونيي مبدأ "التحسين" أو تحقيق التمثيل (Optimization principles).

وبناءً على ذلك يرتبط الفضاء الرئيس إدراكيًا بفضاءٍ ابن أول بواسطة التقارن الإحالي بين الفضاءين (الاسقاطات)، فتنشأ نتيجة ذلك علاقة بين (العائد والمُفسر، المصدر والهدف) في إطار نسق الشبكة التصورية، فندرك منها معالم الفضاء الابن الأول





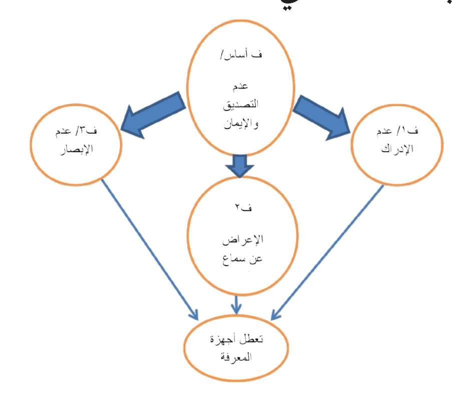
بإطاره الذي يتمثل بالبنية التصورية (العقوبة)[٣٣]؛ ((عن جحد ما أوجب الله تعالى معرفته، من توحيده وعدله و معرفة نبيه، وما جاء به من أركان الشرع))[٣٤]، إذ البنية الدلالية قد رمزت إلى البنية التصويرية من طريق المعرفة المخزونة التي تعكسها اللغة وهي ما يُطلق عليها علاقة (الترميز)[٣٥]، وهذا الفضاء هو فضاء البؤرة، وقد وفر الإطار جملة من المفاتيح نهتدي بها إلى المعنى، ويطالعنا الفعل (ختم) بوصفه بانيًا لثلاثة أفضية[٣٦]، ومنها يحصل التنقل بين الأفضية؛ فالبواني تؤسسُ أفضية أبناء ترتبط مع الفضاء الأساس بوجهٍ من الوجوه[٣٧]؛ لأن بواني الأفضية تتميّز بكونها تحمل السّامع أو القارئ على إنشاء سيناريو يتجاوز الآن والهنا (الزمان والمكان)، سيناريو يبين واقعًا ماضيًا أو مستقبلًا، أو واقعًا في مكان آخر، أو مقامات افتراضيّة، أو مقامات تبيّن أفكارًا ومعتقدات[٣٨]، ومن الفضاء الرئيس الأب يمكن استحضار أفضية ذهنية (أبناء).

فالفضاء الابن الأول ترتسم معام إطاره بـ (القساوة)، أي: (قساوة قلوب اليهود وأنها لا تقبل الحق وقد مُلئت بالذنوب)[٣٩]، ثم يرتبط الأول بالثاني من طريق حرف العطف (الواو)، ليرسم إطار (الصم)، أي: (إعراض اليهود عن الاستماع لما دعوا اليه من الحق)[٤٠]، ثم يرتبط الثالث مع الأفضية السابقة من طريق حرف العطف (الواو) أيضًا، ليرسم إطار (العمى)، أي: (إن أبصار اليهود مغشاة لا يبصرون بها الهدى)[٤١]، وهذه الأفضية الذهنية مجالات تصورية مؤقتة تُبنى في أثناء انفتاح الخطاب واسترساله، وتتضمن هذه الأفضية عددًا من العناصر، وهذه العناصر إمّا أن تكون كيانات جديدة تُبنى آن القول، أو كيانات قديمة الوجود في النظام، ويتم ذلك بالاعتماد على السياقات المعرفية، فالقول إنَّ الإدراك اللغوي والمعرفي يحصلان عندما تنتقل الأفكار من رأس المتكلم إلى السامع أمرٌ لا بُدَّ من مراجعته وتفحصه[٤٢].

أمّا سائر عناصر الأفضية، ففي

الفضاء الأول تمثل (القلوب) قادح الإحالة، وفي الفضاء الثاني (الأسماع)، وفي الفضاء الثالث (الأبصار) والهدف واحد في جميع الأفضية وهو: (ذم اليهود)[43]، أما الرابط ففي الفضاء الأول (قلوب اليهود المغلقة) التي لا يدخلها الإيمان ولا يخرج عنها الكفر[44]، وفي الفضاء الثاني (عدم الاستعداد للسماع)[45]، وفي الفضاء الثالث (عدم الانتفاع بالنظر والاعتبار بالعبر)[46].

أمّا مبدأ الاهتداء فمتحقق في كل الأفضية؛ لأن ((هؤلاء لهم عيون وآذان وعقول، لكنهم يفتقدون قدرة (الرؤية) و(الإدراك) و(السمع)؛ لأن انغماسهم في الانحراف وعنادهم ولجاجهم كلها عناصر تشكل حجابًا أمام أجهزة المعرفة))[47]. ويمكن توضيح ذلك بالمخطط الآتي:



مبدأ الاهتداء

ومن تجليات المقاربة الذهنية الأخرى قوله تعالى: {ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ} البقرة:٧٤.

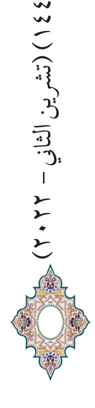
عند إنعام النظر في هذا الخطاب نستدرك سؤالًا، هل سبق هذا الخطاب تمهيد لعرض المسار السلوكي لبني إسرائيل والقاعدة العامة للحكم عليهم، أو هو خطاب مباشر دون تمهيد له؟ وللجواب عن هذا السؤال نقرأ الآية قراءةً (إدراكيّة) وفق مسار الفضاءات الذهنية المنبثقة منها، وبناءً على هذه القراءة يمكن أن نستحضرُ فضاءً ذهنيًا واقعيًا مفقودًا (الفضاء الأب أو الرئيس)[48]، وهو: (عدم قسوتهم)، وهو بحسب رأي فوكونيي يسمى (فضاء البؤرة)[49]، ثم جيء بحرف العطف (ثم) الذي هو للترتيب والتراخي ليسهم في تشكيل محور من



محاور تصوير القصة، فكأنه سبحانه يقول لهم – بعد أن أظهر لهم قصة البقرة وما ترتب عليها من معجزات ودلائل ومع ذلك لم تلِن قلوبهم – قست قلوبكم وكان من المستبعد أن تقسو[٥٠]، فالفضاء الرئيس يعود إلى أصل القصة، أي: قتل النفس وإظهار ما كانوا يضمرون[٥١]، وقد ارتبط الفضاء الرئيس بفضاءٍ ناشئ عنه، وهو فضاء واقعي حصل بفاصل زمني عبرت عنه أداة العطف (ثم) التي عبر عنها فوكونيي بالرابط الحيوي (علاقة الزمان)[٥٢]، والتي تدل على التراخي بتعبير النحاة[٥٣]، وعبرت عنه أيضا عبارة: (من بعد ذلك)، و(ذلك) إشارة إلى أحداث مضمرة[٥٤]، وهي السبب في قساوة بني إسرائيل؛ لأن أسماء الإشارة إحدى الروابط النحوية الإدراكية التي تسهل عملية التنقل بين الأفضية[٥٥]، أما الباني فتمثله عبارة (قست قلوبكم)، وما يتضمنه هذا الباني من تشكيل للإطار العام الذي تحتوي عليه القصة وهو: (اليبس والتعنت على المعصية)[٥٦]، وبناءً على ذلك نعرف إحالة الوحدات الجارية على معانيها؛ ما دام الإطار الذي تدخل في تكوينه ماثلا في الذهن[٥٧]، أما القلوب فتمثل قادح الإحالة، واليهود الطغاة هم هدف الإحالة، والرابط هو المشاعر، إذ الذهنية الإنسانية تربط الرحمة والمشاعر الأخرى التي تتعلق بالنفس إلى (القلب) وكذلك تربط القضايا الفكرية إلى العقل فنقول: قلبه قاسٍ، ورجل عاقل أي: يتصرف بحكمة، وبناءً على هذه المعطيات والصورة الفنية التي رسمها القرآن الكريم تحقق مبدأ الاهتداء لدى المتلقي؛ فقد وفر التشبيه المذكور عنصر (القناعة) بمدى قساوة القلب اليهودي الذي لا يمكن أن تُدرك حدوده، إلا من طريق التشبيه بالحجارة، وتتنامى الأحداث، وتتكاثر الأفضية الذهنية أكثر فيرتبط السابق باللاحق بواسطة العلاقات الحيوية (السبب / النتيجة)، ويحدث هذا عندما يكون الربط بين كيانين ذهنيين أحدهما سببًا للثاني أو نتيجة له[٥٨]، فيبرز فضاءٌ ذهنيٌّ جديد يرث من الفضاء السابق بعض العناصر المتناظرة

يجري التعبير عنها بالضمير (هي) العائد على القلوب، ويشكل معالمه الباني (فهي كالحجارة)، فقد بينت الفاء هنا شدة اتصال الفضاء الجديد بالفضاء السابق (قست قلوبكم)، أي بيان العلاقة بين غلظ قلوب اليهود وعنادها وعدم لينها وبين طغيانها وعصيانها(٥٩) فالباني في هذا الفضاء هو أداة التشبيه (الكاف) التي ربطت بين صورتين متلائمتين ومتطابقتين أو فضاءين متطابقين، الفضاء الأول: (قست قلوبكم) والفضاء الآخر (الحجارة)، وهذا ما يسميه فوكونيي ببناة الأفضية الثنائية(٦٠)، وهذا الفضاء (كالحجارة) هو فضاء متخيل ارتسمت معالم إطاره بـ (بالعصيان والطغيان)، فالحجارة هنا تمثل قادح الإحالة، والهدف (قلوب اليهود)، أما الرابط فهو العلاقة بين القادح والهدف وهو (القسوة)(٦١)؛ لأن اليهود رفضوا الهداية والتزموا المعصية، فكما الحجارة تنماز بالصلابة واليبس والغلظ والشدة، كذلك قلوب اليهود رفضت الهداية والتزمت المعصية، وهذه الأمور حققت مبدأ الاهتداء بسلاسة عند المتلقي؛ لأن الربط بين القادح والهدف كان ملائمًا ومتوافقًا للمتصورات المسبقة عنده؛ لأنه البنية التصورية لدى المتلقي صورة مأخوذة من جمادات البيئة يدركها مسبقًا، وقد اختار الله تعالى لفظة (الحجارة) لما لها من صفة القسوة الثابتة على مر الزمان، فجاءت الصورة الذهنية المادية عن الحجارة، لتبين لنا صورة معنوية ذهنية تنعقد في بنيتنا التصورية ندرك بها مدى قساوة قلوب اليهود، حتى صارت استعارة شائعة فيقال: فلان قلبه متحجر(٦٢).

ومن اللافت للنظر هنا أن التطابق في الضمير (هي) الذي يضمن استمرار الإحالة على نمط واحد مستقيم(٦٣)، و(هي) تعود على القلوب، والتطابق أيضًا في وجه الشبه بين الحجارة والقلوب، فهذا التطابق كان الرابط للفضاء اللاحق ويطلق فوكونيي على هذا النوع من الترابط بالترابط المفتوح؛ لأن الهدف هنا قد فسر إحالة الضمير في بقية الخطاب(٦٤).



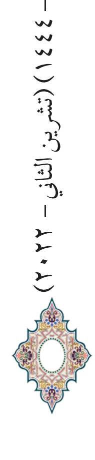
وتستمر شبكة الأفضية في التناسل أكثر حتى تبني الأداة (أو) فضاءين اثنين، الأول: فضاء الحجارة، والثاني: أستطيع أن أسميه فضاء تفضيليًا متخيلًا، فقد عبّر لفظ (أشد) باعتباره بانيًا للفضاء – مع الأداة أو– على نمط الفضاء وهو (التفضيل). وتضمر الأداة (أو) بعدا آخر وهو الإضراب، فهي بمعنى (بل) أي: (بل أشد قسوة). وتتبين هنا ملامح الإطار الذي نستشفه من البانيين (أو، أشد) والذي يتمثل في (شدة القسوة)، أي: مغالاة اليهود بعدم تقبل النصيحة والوعظ[٦٥]، والقادح هنا مستتر متمثلا بالضمير (هي)، وتعود على القلوب والهدف (عدم التأثر)[٦٦]، و(الرابط) نفسه في الفضاء السابق وهو العلاقة بين القلوب والحجارة، أي: (القسوة)، ومبدأ الاهتداء متحقق بوجود علاقة بين القسوة والتعنت بالمعصية وعدم التأثر واللين والخضوع والميل إلى الدنيا والإعراض عن مواعظ القرآن، وهذا ما نجده في قلوب اليهود[٦٧].

ثم تأتي أداة العطف لتوضح مجريات الخطاب وتضمن استمرار الإحالة، فنجد العناصر المقامية تتضافر في بناء ثلاثة أفضية واقعية[٦٨]، ترتبط ببعض بواسطة أداة العطف الواو التي تربط عناصر الأفضية في مساحات ذهنية مفتوحة[٦٩]، ويتجسد إطار كل فضاء منها بـ (التفضيل)، لأن من الحجارة ما هو أنفع من قلوب اليهود القاسية فيتفجر منها أنهار[٧٠]، ((فالحجارة لا تمتنع مما يحدث فيها من أمر الله تعالى وإن كانت قاسية، بل هي متصرفة على مراده لا يعدم شيء مما قدر فيها. واليهود مع كثرة نعمه عليهم وكثرة ما أراهم من الآيات، يمتنعون من طاعته، ولا تلين قلوبهم لمعرفة حقه، بل تقسو وتمتنع من ذلك))[٧١]، أما القادح فهو نفسه في الأفضية الثلاثة، ويتمثل في الأول بلفظ (الحجارة) وفي الثاني والثالث بالضمير الذي يعود على الحجارة، أما الهدف فهو واحد في الأفضية الثلاثة وهو: (عدم التأثر وعدم التخلي عن صفة الجمود)، والرابط في الأول (تفجر الماء)، وفي

الثاني (خروج الماء من شقوق الحجارة التي تتبدل حالتها الصماء)، أما في الثالث فهو الخضوع، فهذه ثلاثة نماذج على الحجارة، إما انفجار أنهار.. وإما خروج مياه.. وإما هبوط من خشية الله، وهذا ما سهل الوصول إلى مبدأ الاهتداء في كل فضاء؛ فالتشبيه المذكور يصور صورة فنية مدهشة، مثيرة، ندرك بها العلاقة بين (قساوة قلوب اليهود) التي لا حدود لها، وبين (جمود الحجر) الذي يشارك القلب اليهودي في الجمود، ولكن الحجر يتخلى عن جموده أحيانًا فيتفجر منه النهر، على حين لا نجد قلبَ اليهودي يتفجر يومًا ما بالرحمة أو بالوعي[٧٢]، فالحجارة تلين وتخشع وقلوبكم يا معشر اليهود لا تتأثر ولا تلين ولا تخشع[٧٣].

هنا نجد أن تصوير القلوب بالحجارة أو بما هو أشد منها قسوة غاية في الدقة والروعة؛ ((لأن صلابة الحجر أعرف للناس و أشهر، حيث إنها محسوسة لديهم، ومتعارفة بينهم، ولذا جاء التشبيه بها))[٧٤]، لما نلحظه من مقاربة في الوصف، عبر عنها (ابن رشيق) بقوله: ((صفة الشيء بما قاربه وشاكله))[٧٥]، ولنا أن نتذوق روعة البلاغة التي تضمنها القرآن الكريم عندما وصف هؤلاء بالأسلوب نفسه، من طريق تشبيه الذين تهيأت لهم أسباب المعرفة، ثم يعرضون عن كل ذلك ليعيشوا حياة الغافلين، فأولئك كالأنعام التي لا تعي ما يُقال لها، بل إن الفائدة المرجوة من الأنعام أكثر من أولئك، قال تعالى: {وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ} الأعراف: ١٧٩.

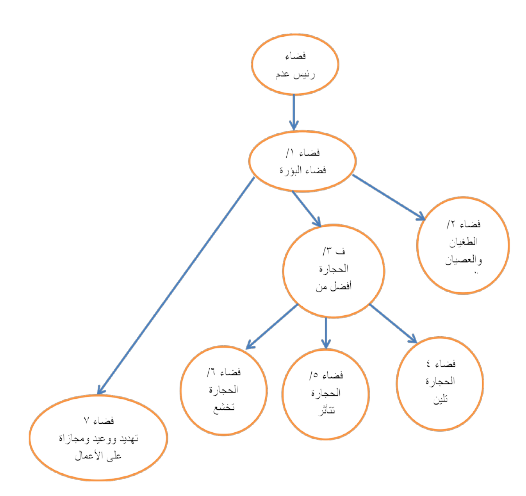
ثم تأتي نهاية الآية لترسم لنا فضاءً جديدًا واقعيًا يتأطر بإطار (التهديد والوعيد)[٧٦]، تبنيه عبارة (وما الله بغافل)[٧٧]، على اعتبار نفي صفة، فالقادح هنا جملة (وما الله بغافل)، والهدف المجازاة، والرابط أعمال اليهود السيئة، ومبدأ الاهتداء متحقق؛ والمعنى



أن الله تعالى رقيب على أعمالكم أيها اليهود لا تخفى عليه خافية(٧٨)، فاللَّهَ تعالَى بِالمِرصاد لِكم، وَحافِظ لِأَعمالكم مُحصي لَهَا فهو يُجازيهم بها فِي الدنيا والآخرة(٧٩)

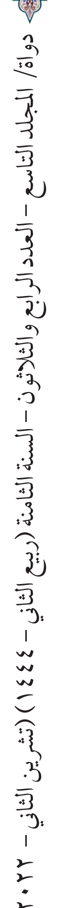
وخلاصة القول أن المعنى الذي يتبين لنا من ترابط الأفضية الذهنية هو: أن قلوبكم – يا بني إسرائيل – صلبت وغلظت بعد رؤية المعجزات – منها إحياء القتيل أمام أعينكم – فهي كالحجارة في صلابتها ويبوستها، بل هي أشد صلابة منها؛ لأن من الحجارة ما فيها من ثقوب تسمح بدفق المياه منها، ولأن منها ما يتصدع تصدعا قليلا فيخرج منه ماء العيون والآبار، ولأن منها ما يتردى من رأس الجبل إلى الأرض والسفح، من خوف الله وخشيته، أما أنتم – يابني إسرائيل – فإن قلوبكم لا تتأثر بالمواعظ ولا تنقاد للخير، ولا تفعل ما تؤمر به، مهما تعاقبت عليكم النعم والنقم والآيات.

ويمكن تمثيل ما تقدم بالمخطط الآتي:



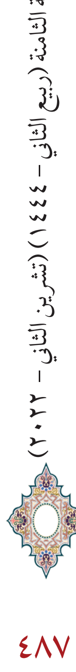
ومن الأمثلة الأخرى قوله تعالى: {أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ} البقرة: ١٧٥.

تقدم لنا هذه الآية مشهدًا من مشاهد السلوك والجزاء في تصرفات اليهود، صورة معبّرة جامعة، نعاين فيها مشهدًا فاضحًا..، إنها صفقة.. يأخذون الضلالة، ويدفعون الهدى، ما أخسرها من صفقة! يكتمون ما أنزل الله إليهم من البينات مقابل ثمن زهيد، ويؤثرون حياة الكذب والمخاتلة، إن القرآن كعادته ينزع إلى التصوير في مثل هذه المشاهد؛ ليصوّر لنا قبح فعلهم، وينفرنا من سوء خُلقهم، فضبط الجانب

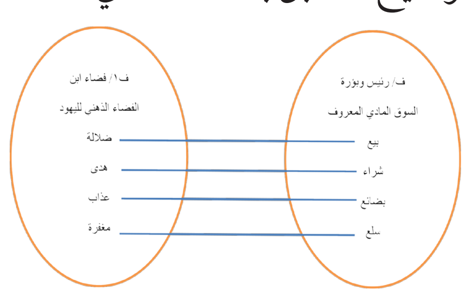


الاستعاري في ظل المنظور الإدراكي أمر يحتاج إلى إنعام النظر؛ لأنها في الوهلة الأولى لا تبدو كذلك، فمن لطائف الاستعارة أنها تجعلنا نتعرف على وجه الشبه بين الأشياء(٨٠).

ومن أجل تَعرُّف مراحل تشكل المعنى في الأبنية التصورية التي يحملها الخطاب يمكن اللجوء إلى الأفضية الذهنية التي يكتنفها، إذ يمكن بواسطتها أن نستحضر الفضاء الرئيس وهو فضاء واقعي مفقود يتمثل في فضاء السوق الواقعي بأطرافه المعلومة (بضائع، سلع، استبدال، عملة)(٨١)، المترابطة المنضدة في المخزون المعرفي، والنظرة الشعبية(٨٢)، وهذا الفضاء هو فضاء البؤرة والذي دلّ عليه عنصر (الشراء)(٨٣)، ومن هذا الفضاء ينشأ فضاء ذهني (ابن) يرتبط بالفضاء الرئيس بسبب ارتباط نظائر عناصر الفضاءين(٨٤)؛ لأن فهم القواعد في سياق استخدامها بدلًا من المصطلحات الهيكلية المستقلة البحتة سوف يعطي نظرة ثاقبة على التنظيم المعرفي(٨٥)، فتنطوي عناصر الفضاء الابن تحت إطار (السوق الجديد الموجود في الفضاء الذهني لليهود)، فهو السوق الذي تُباع فيه سلع أخرى هي (الهداية، الضلالة، العذاب، المغفرة)، فإطار الفضاء الابن منقدح من إطار الفضاء الرئيس؛ لأن المجال المفاهيمي الذي نستمد منه التعبيرات المجازية لفهم مجال مفاهيمي آخر يسمى مجال المصدر، في حين أن المجال المفاهيمي الذي يُفهم بهذه الطريقة هو مجال الهدف(٨٦)، وعلى وفق ذلك يُعدُّ الفعل (اشتروا) بانيًا للفضاء والقادح سوق السلع المعروف، والهدف السوق الجديد الذي يضم (الضلالة، الهدى، العذاب، المغفرة)، والرابط اليهود، الذين أحال عليهم اسم الإشارة والاسم الموصول(٨٧)، وهذا الفضاء هو فضاء متخيل، أما مبدأ الاهتداء فمتحقق لا محالة؛ لأنه في الحقيقة (الضلالة، والهدى، والعذاب، والمغفرة) ليست بضائع تباع وتُشترى في السوق المعروف، فهو توظيف في غاية الإبداع يجسد الصورة الذهنية الموجودة في عقول اليهود والمحببة إلى قلوبهم،



ويُدرك ذلك جرّاء ((العملية العقلية التي تقوم على ضم مجموعة من الأشياء المختلفة في صنف يجمعها))[٨٨]، فالباري عز وجل استخدم مفهوم السوق لتُقدَم به هذه المفاهيم[٨٩]، فلو لاحظنا الحياة اليومية والتعامل فيها، وتوصيفاتنا للأشياء المادية وغير المادية، لوجدنا أن هذا النوع من الاستعارة قد شاع فيها، ونحن نذكره باستمرار، ونستفيد منه في أعمالنا، وأمورنا، ومحاوراتنا[٩٠]. ويمكن توضيح ما سبق بالمخطط الآتي:

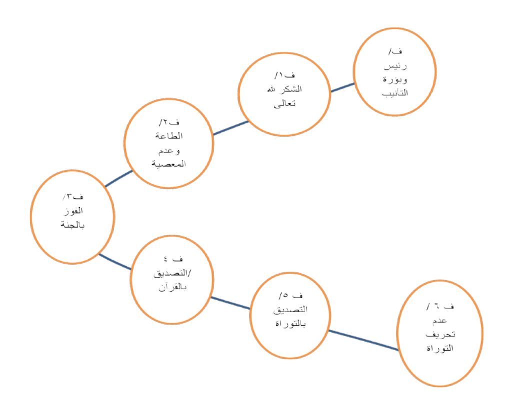


ومن تجليات المسارات الذهنية الأخرى قوله تعالى: {يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ} البقرة: ٤٠.

جاء الخطاب هنا موجها إلى أحبار اليهود[٩١]، ونجد أداة النداء (يا) تبني لنا فضاء واقعيًا رئيسًا ترتسم معالم إطاره بـ (العتاب المنطوي على التأنيب)[٩٢]، فقد جاء الخطاب بعبارة (بني اسرائيل)، وهو نوع من التأنيب (كما تقول للفاسق بين الرجل الصالح)[٩٣]، فالقادح (بني اسرائيل)، والهدف (التأنيب)[٩٤]، والرابط (النسيان والجحود)، وهذا الفضاء هو فضاء البؤرة، ثم يرتبط الفضاء الرئيس بواسطة العلائق الذهنية بفضاءٍ واقعي (ابن)، إذ نجد الباني (اذكروا) يرسم لنا إطار (الشكر لله تعالى)[٩٥]، لأن اليهود جحدوا الدلائل الواضحات وحرضوا على اتباع النبي – صلى الله عليه وآله –، فجاء النداء ليحركهم لسماع ما يرد من الأوامر والنواهي[٩٦]، فالقادح (النعم)، والهدف (اليهود)، والرابط (الوفاء)، ومبدأ الاهتداء متحقق؛ إذ العلاقة بين القادح والهدف متحققة لوجود القرينة (عليكم) التي سهلت الإحالة على اليهود[٩٧]، وكذلك الاسم الموصول (التي) الذي بيّن شدّة ترابط النص وتماسكه؛ إذ أحال إلى النعم التي أنعم بها الله تعالى ولكنهم جحدوا هذه

النعم، من كثرة الأنبياء فيهم و الكتب وإنجائهم من فرعون و من الغرق على أعجب الوجوه و إنزال المن و السلوى عليهم، وغيرها من النعم[٩٨]، قال تعالى: {وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَاقَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا وَآتَاكُمْ مَا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ} [المائدة: ٢٠]، وتستمر الأفضية في التناسل والترابط؛ لكونها المجالات الّتي يُنشِئها الخطاب لتقديم جوهر إدراكي للاستدلال والتّواجه مع العالم[٩٩]، فيُولَد فضاءٌ آخرُ مشروطٌ ينبني من طريق الباني (أَوفوا)، ليوفر فضاءً يحفه إطار (الطاعة وعدم المعصية)[١٠٠]، فالقادح (العهد)، والهدف (ما جاء به الرسول – صلى الله عليه وآله –)[١٠١]، والرابط هو القرآن الكريم، ومبدأ الاهتداء متحقق؛ لأن علاقة القادح بالهدف متجلية في العهد الذي قبله اليهود يوم أَخْذ الميثاق منهم[١٠٢]، قال تعالى: {وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ فَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ} المائدة: ١٢، ثم بواسطة الإسقاط بين نظائر الفضاءات يرتبط السابق باللاحق، فنجد الفعل (أُوفِ) يبني فضاءً واقعيًا آخر يتأطر بإطار (الرضا)، أما القادح فهو (العهد) أيضًا، كما في الفضاء السابق، والهدف (الفوز بالجنة)[١٠٣]، والرابط الوفاء، وهذا الترابط الواضح بين القادح والهدف سهل الوصول إلى مبدأ الاهتداء بيسر؛ لأن الجواب وحده جديرٌ بالتفكير السوي، فالتقوى مقياس قبول الأعمال، والوفاء بالعهد سبيل دخول الجنة[١٠٤] ثم تأتي نهاية الآية المباركة لتوضح لنا فضاء (الوعد والوعيد)[١٠٥]، وتستمر شبكة الأفضية الذهنية في التناسل أكثر فيربط حرف العطف (الواو) السابق باللاحق، فنجد الباني (آمنوا) يبني فضاءين واقعيين

مختلفين يتأطران بإطار (التصديق)[١٠٦]، والمعنى في الأول: ((الإقرار بما جاء في التوراة و الإنجيل))[١٠٧]، أما المعنى في الثاني (النهي عن الكفر بالقرآن الكريم)، أما عناصر الفضاء الأول فالاسم فالموصول (ما)، يمثل قادح الإحالة، والهدف (التوراة)، والرابط اليهود، أما عناصر الفضاء الثاني، فالقادح نفسه في الفضاء السابق، والهدف (القرآن الكريم)، والرابط نفسه في الفضاء السابق (اليهود)، ومبدأ الاهتداء متحقق في كلا الفضاءين؛ ((لأنه يكون حجة عليهم بأن جاء القرآن بالصفة التي تقدمت بها بشارة موسى و عيسى (عليهما السلام)))[١٠٨]، وتتكاثر الأفضية أكثر حتى نجد فضاءً متخيلًا جديدًا يرتبط بما سبق من الأفضية بواسطة حرف العطف (الواو)، يمثله إطار (سوق الدنيا)، فالفعل (تشتروا) يمثل باني الفضاء و(الآيات) قادح الإحالة، والهدف (تحريف التوراة) والرابط اليهود، ومبدأ الاهتداء متحقق لتحقق العلاقة بين القادح والهدف؛ فقد روي عن أبي جعفر الباقر (عليه السلام) في قوله: (ولا تشتروا بآياتي ثمنًا قليلًا) قال عليه السلام: ((كان ليحيى بن أخطب وكعب بن أشرف وآخرين منهم مأكلة على يهود في كل سنة، وكرهوا بطلانها بأمر النبي- صلى الله عليه وآله – فحرفوا لذلك آيات من التوراة فيها صفته وذكره، فذلك الثمن القليل الذي أريد به في الآية))[١٠٩] ويمكن أن نتصور الأفضية السابقة بالمخطط الآتي:



الخاتمة:

إنَّ نظرية الفضاءات الذهنية فعالة في تحليل الخطاب القرآني، إذ تمكن الذهن من أن يقيم علاقات ربط في مختلف سياقات الخطاب القرآني وما يكون للسياقات المختلفة من آثار في بناء المعنى.

الهوامش:

١- see: Mappings in Thought and Language، GILLES FAUCONNIER:

٢- نظريات لسانية عرفنية: ٢٠٦.

٣- الشعرية العرفانية مفاهيم وتطبيقات على نصوص شعرية قديمة وحديثة: ٢٠٥.

٤- ينظر: نظرية الأفضية الذهنية مبادئها وتطبيقاتها: ٦٤.

٥- ينظر: المزج التصوري النظرية وتطبيقاتها في العربية: ١٤٦، ١٤٧.

٦- ينظر: قدرة نظرية الفضاءات الذهنية على تأويل الابنية اللغوية، (بحث): ١١.

٧- ينظر: الإشهار القرآني والمعنى العرفاني في ضوء النظرية العرفانية: ٢٤٢.

٨- ينظر: الاستعارات التي نحيا بها: ٢٩.

٩- المصدر نفسه: ٥.

١٠ قدرة نظرية الأفضية الذهنية على تأويل الابنية اللغوية: ١٦.

١١- ينظر: الأفضية الذهنية و السيميوزيس أو التأويل اللامتناهي: ١٧٠.

١٢- النص والخطاب مباحث لسانية عرفنية: ٢٠٦

١٣-see: THE WAY WE THINK, GILLES FAUCONNIER, MARK TURNER: 40.

١٤- see: Mappings in Thought and Language. GILLES FAUCONNIER: 39.

١٥- النص والخطاب مباحث لسانية عرفنية: ٢٠٧، وينظر: نظريات لسانية عرفنية،: ٢٠٧

١٦- see: Mappings in Thought and Language. GILLES FAUCONNIER: 40, and see: COGNITIVE LINGUISTICS AN INTRODUCTION, Vyvyan Evans and Melanie Green: 371.

وينظر: النص والخطاب مباحث لسانية عرفنية، الازهر الزناد: ٢٠٧.





١٧- see: COGNITIVE LINGUISTICS AN INTRODUCTION, Vyvyan Evans and Melanie Green: 371.

١٨- ينظر: النص والخطاب مباحث لسانية عرفنية: ٢٠٧.

١٩- ينظر: المصدر نفسه: ٢٠٨.

٢٠- See: COGNITIVE LINGUISTICS AN INTRODUCTION، Vyvyan Evans and Melanie Green: 371.

وينظر: نظرية الأفضية الذهنية: مبادئها وتطبيقاتها: ٧٤.

٢١- see: Mental Spaces، Gilles Fauconnier: 17 .

٢٢- see: Mappings in Thought and Language. GILLES FAUCONNIER: 38.

٢٣- النص والخطاب مباحث لسانية عرفنية : ٢٠٦

٢٤-see: Mappings in Thought and Language، GILLES FAUCONNIER: 67.

٢٥- ينظر: النص والخطاب مباحث لسانية عرفنية: ٢٠٨.

٢٦- نظريات لسانية عرفنية: ٢١٠.

٢٧- see: Mappings in Thought and Language، GILLES FAUCONNIER: 11

وينظر: نظريات لسانية عرفنية: ٢٠٥.

٢٨- نظريات لسانية عرفنية: ٢٠٦.

٢٩- ينظر: النص والخطاب مباحث لسانية عرفنية: ٢١١.

٣٠- ينظر: الدلالة المعرفية ومشروع بناء هندسة المعنى: ٤٣، وقدرة نظرية الأفضية الذهنية على تأويل الابنية اللغوية: ١٩.

٣١- ينظر: الاستعارة القرآنية في ضوء النظرية العرفانية: ٣٨.

٣٢- ينظر: مجمع البيان في تفسير القرآن: ١/ ٥٦.

٣٣- ينظر: الأمثل في تفسير كتاب الله المُنزَل: ١/ ٦٢.

٣٤- تفسير مجمع البيان في تفسير القرآن: ١/ ٥٦.

٣٥- ينظر: الفضاءات الذهنية وبناء المعنى: الاستعارة والكناية إنموذجًا:



.٢٩٩

٣٦- ينظر: نظريّات لسانيّة عرفنيّة: ٢٠٧

٣٧- ينظر: المصدر نفسه، والنص والخطاب مباحث لسانية عرفنية: ٢٠٧.

٣٨- see: COGNITIVE LINGUISTICS AN INTRODUCTION، Vyvyan Evans and Melanie Green: 371

٣٩- ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ١/ ٨٥.

٤٠- ينظر: المصدر نفسه: ١/ ٥٩.

٤١- ينظر: تفسير مقاتل بن سليمان: ١/ ٨٨.

٤٢- ينظر: محاضرات في المدارس اللسانية: ٢٠.

٤٣- ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ١/ ٥٩.

٤٤- ينظر: المصدر نفسه.

٤٥- ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ١/ ٥٩.

٤٦- ينظر: الاستعارة القرآنية والنظرية العرفانية: ٩٣.

٤٧- الأمثل في تفسير الكتاب المُنزَل: ١/ ٦٢.

٤٨- ينظر: نظريات لسانية عرفنية: ٢١٠.

٤٩- ينظر: النص والخطاب مباحث لسانية عرفنية: ٢١٥.

٥٠- ينظر: بنو إسرائيل في القرآن والسنة: ٥٥٢.

٥١- ينظر: مجمع البيان في تفسير القرآن: ١/ ١٨٩.

٥٢- ينظر: نظريات لسانية عرفنية: ٢١٠.

٥٣- ينظر: المقتضب: ١/ ١٠.

٥٤- ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ١/ ٣٠٦.

٥٥- ينظر: كتاب سيبويه: ٢/ ٥، والمقتضب: ٣/ ١٨٦، ونظريات لسانية عرفنية: ٢١٠.

٥٦- ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ١/ ٣٠٣.

٥٧- ينظر: النص والخطاب مباحث لسانية عرفنية: ٢١٤.

٥٨- ينظر: المزج التصوري النظرية وتطبيقاتها في العربية: ٢٢٢.

٥٩- ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ٣١١.



٦٠- ينظر: نظريات لسانية عرفنية: ٢٠٩.

٦١- ينظر: روح المعاني: ١/ ٢٩٥.

٦٢- ينظر: الاستعارة القرآنية في ضوء النظرية العرفانية: ٢٦

٦٣- ينظر: النص والخطاب مباحث لسانية عرفنية: ٢٠٨، ونظرية الأفضية الذهنية مبادئها وتطبيقاتها: ٧٤.

٦٤- ينظر: النص والخطاب مباحث لسانية عرفنية: ٢١٦، والمزج التصوري النظرية وتطبيقاتها في العربية: ١٩٠.

٦٥- ينظر: تبيين القرآن: ١/ ٢١.

٦٦- ينظر: روح المعاني: ١/ ٢٩٦.

٦٧- ينظر: صفوة التفاسير: ٣/ ٣٠٨.

٦٨- ينظر: النص والخطاب مباحث لسانية عرفنية: ٢٠٧.

٦٩- see: Mental Spaces، Gilles Fauconnier: 35.

٧٠- ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ١/ ٣٠٨.

٧١- المصدر نفسه: ١/ ٣١١.

٧٢- ينظر: دراسات فنية في صور القرآن: ٢٠.

٧٣- ينظر: روح المعاني: ١/ ٢٩٦، وصفوة التفاسير: ١/ ٦٠.

٧٤- بنو إسرائيل في القرآن والسنة: ٥٣٢.

٧٥- العمدة: ٥/ ٢٨٦.

٧٦- ينظر: صفوة التفاسير: ١/ ٦٠.

٧٧- ينظر: النص والخطاب مباحث لسانية عرفنية: ٢٠٧.

٧٨- ينظر: صفوة التفاسير: ١/ ٦٠.

٧٩- ينظر: مفاتيح الغيب: ٣/ ٥٥٨.

٨٠- ينظر: السيميائية وفلسفة اللغة: ٢٥٥.

٨١- ينظر: الاستعارة القرآنية في ضوء النظرية العرفانية: ١٢.

٨٢- ينظر: النص والخطاب مباحث لسانية عرفنية: ١٠٢.

٨٣- ينظر: نظريات لسانية عرفنية: ٢١٢.

٨٤- ينظر: المصدر نفسه: ٢١١.

٨٥- see: Mappings in Thought and Language، GILLES FAUCONNIER: 67.

٨٦- see: Metaphor A Practical Introduction، zoltán kövecses: 4.



٨٧- ينظر: النص والخطاب مباحث لسانية عرفنية: ١٢١.

٨٨- دراسات نظرية وتطبيقية في علم الدلالة العرفاني: ١٠.

٨٩- ينظر: الاستعارة القرآنية في ضوء النظرية العرفانية:١٢١.

٩٠-ينظر:الاستعارات التي نحيابها:٤٥.

٩١- ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ١/ ١٨١.

٩٢- ينظر: الميزان في تفسير القرآن: ١/ ١٥١.

٩٣- ينظر: خطاب اليهود في القرآن الكريم دراسة نصية: ٣١.

٩٤- ينظر: المصدر نفسه: ٣١.

٩٥- ينظر: الأمثل في تفسير كتاب الله المُنزَل: ١/ ١٢٧.

٩٦- ينظر: روح المعاني: ١/ ٢٤٣.

٩٧- ينظر: نظريات لسانية عرفنية: ٢٠٦.

٩٨- ينظر: تفسير مجمع البيان: ١/ ١٢٥.

٩٩- ينظر: نظرية الأفضية الذهنية مبادئها وتطبيقاتها: ٤٥.

١٠٠- ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ١/ ١٨٣.

١٠١- ينظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ١/ ٧٥.

١٠٢- ينظر: البحر المحيط في التفسير: ١/ ٢٨٣.

١٠٣- ينظر: بحر العلوم: ١/ ١١٤، والكشف والبيان عن تفسير القرآن: ١/ ١٨٦.

١٠٤- ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ١/ ١٨٣.

١٠٥- ينظر: مجمع البيان في تفسير القرآن: ١/ ١٢٦.

١٠٦- ينظر: المصدر نفسه: ١/ ١٢٧.

١٠٧- المصدر نفسه: ١/ ١٢٧.

١٠٨- المصدر نغسه: ١/ ١٢٧.

١٠٩- التبيان في تفسير القرآن: ١/ ١٨٨.



المصادر والمراجع

١- الاستعارات التي نحيا بها، جورج لايكوف، مارك جنسون، ترجمة عبد لمجيد جحفة، دار توبقال للنشر، (د.م.ط)، ط١، ١٩٩٦م.

٢- الاستعارات القرآنية في ضوء النظرية العرفانية (النموذج الشبكي- البنية التصورية- النظرية العرفانية)، عطية سليمان أحمد، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي- القاهرة، ٢٠١٤م.

٣- الإشهار القرآني والمعنى العرفاني في ضوء النظرية العرفانية والمزج المفهومي والتداولية سورة يوسف نموذجا، عطية سليمان أحمد، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، القاهرة، مصر، (د.ط)، ٢٠١٤م.

٤- الأفضية الذهنية و السيميوزيس أو التأويل اللامتناهي، زكور نزيهة، د. صالح غيلوس، مجلة العمدة في اللسانيات وتحليل الخطاب، مج: ٣، عدد خاص، (د.م.ط)، ٢٠١٥.



٥- الأمثل في تفسير كتاب الله المُنزَل، ناصر مكارم الشيرازي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت- لبنان، ط١، ١٤٣٤هـ، ٢٠١٣م

٦- أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (ت: ٦٨٥هـ)، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤١٨هــ.

٧- بحر العلوم، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن ابراهيم السرقمندي (ت ٣٧٥هــ)، تحقيق وتعليق: الشيخ علي محمد معوّض، الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الدكتور زكريا عبد المجيد النوتي، دار الكتب العربية، بيروت - لبنان، ط١، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

٨- البحر المحيط في التفسير، أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (المتوفى: ٧٤٥هـ)، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠ هــ.

٩- بنو إسرائيل في القرآن والسنة، محمد سيد طنطاوي، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٩٩٧م.

١٠- تأويلات أهل السنة، الماتريدي(ت: ٣٣٣هــ)، تحقيق: مجدي

باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٥م.

١١- التبيان في تفسير القرآن، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت٤٦٠هـ)، قدم له الإمام المحقق الشيخ آغا بزرك الطهراني، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، (د.ط)، (د.ت).

١٢- تبيين القرآن، آية الله العظمى الامام السيد محمد الحسيني الشيرازي، دار العلوم، بيروت، ط٣، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٣م.

١٣- تفسير مقاتل بن سليمان، أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخي (ت: ١٥٠هـ)، تحقيق: عبد الله محمود شحاته، دار إحياء التراث - بيروت، ط١،١٤٢٣ هـ

١٤- خطاب القرآن الكريم عن اليهود دراسة نصية، عرفة عبد المقصود عامر، شبكة الألوكة، (د.م.ط)، (د.ط)، (د.ت).

١٥- دراسات فنية في صور القرآن، محمود البستاني، مؤسسة الطبع التابعة للآستانة الرضوية المقدسة، مشهد، ايران، ط١، ١٤٢١هـ.

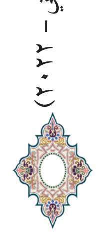
١٦- دراسات نظرية وتطبيقية في علم الدلالة العرفاني، محمد الصالح البو عمراني، مكتبة علاء الدين - صفاقس، دار نهى - صفاقس، تونس، ط١، ٢٠٠٩.

١٧- الدلالة المعرفية ومشروع بناء هندسة المعنى، عبد الكريم الحسني، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان- الاردن، ط١، ١٤٤١هـ - ٢٠٢٠م

١٨- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي (المتوفى: ١٢٧٠هـ)، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١٤١٥ هـ.

١٩- السيميائية وفلسفة اللغة، أمبرتو إيكو، ترجمة: أحمد الصمعي، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة الوطنية، ط١، بيروت، ٢٠٠٥.

٢٠- الشعرية العرفانية مفاهيم وتطبيقات على نصوص شعرية قديمة وحديثة، توفيق قريرة، دار نهى للطباعة، صفاقس - تونس، ط١، ٢٠١٥.



٢١- صفوة التفاسير، محمد علي الصابوني، دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع – القاهرة، ط١، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.

٢٢- العمدة في محاسن الشعر وآدابه وشعره، أبو على الحسن بن رشيق القيرواني الأزدي (ت٤٦٣ هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ط٥، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م.

٢٣- الفضاءات الذهنية وبناء المعنى: الاستعارة والكناية إنموذجًا، غسان إبراهيم الشمري، مجلة جرش للبحوث والدراسات، مج٢٠، العدد: ١، الأردن، ٢٠١٩.

٢٤- قدرة نظرية الأفضية الذهنية على تأويل الابنية اللغوية، لطفي الذويبي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، العلامة، العدد: ٣، القيروان – تونس، ٢٠١٨.

٢٥- كتاب سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر، الملقب بسيبويه (ت: ١٨٠هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨

الكشف والبيان عن تفسير القرآن: ١/ ١٨٦.

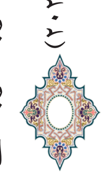
٢٦- مجمع البيان في تفسير القرآن، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت: ٥٤٨هـ ، دار العلوم، بيروت، ط١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

٢٧- محاضرات في المدارس اللسانية، شفيقة العلوي، دار أبحاث للترجمة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، ط١، ٢٠٠٤.

٢٨- المزج التصوري النظرية وتطبيقاتها في العربية، أميرة غنيم، مسكيلاني للنشر والتوزيع، تونس، ط١، ٢٠١٩.

٢٩- مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين الملقب بفخر الدين الرازي (ت: ٦٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط٣، ١٤٢٠هـ.

٣٠- المقتضب، محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالى الأزدي، المعروف بالمبرد (ت: ٢٨٥هـ)، تحقيق: محمد عبد الخالق عظيمة، عالم الكتب. – بيروت، (د.ط)، (د.ت).



٣١- الميزان في تفسير القرآن، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي(ت: ١٤٠٢ هـ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، ط١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

٣٢- النص والخطاب مباحث لسانية عرفنية، الأزهر الزناد، دار نيبور للطباعة والنشر والتوزيع، العراق - ديوانية، ط١، ٢٠١٤.

٣٣- نظريّات لسانيّة عرفنيّة، الدار العربية للعلوم، دار محمد علي للنشر، منشورات الاختلاف، (د.ط)، (د.ت).

٣٤- نظرية الأفضية الذهنية مبادئها وتطبيقاتها، محمد عبد الودود أبغش، دار (نور النشر)، (د.م.ط)، (د.ط)، ٢٠١٥.

المصادر الاجنبية

(١) Mental Spases، Gilles Fauconnier، Aspects of Meaning Construction in Natural Language، CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS.

(٢) Mappings in Thought and Language. GILLES FAUCONNIER Unilw-siry of Californiu، SunDiego، CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS.

(٣) Cognitive Linguisitics An Introduction, Vyvan Evans and Melanie Green، EDINBURGH UNIVERSITY PRESS ,2006.

(٤) THE WAY WE THINK, Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities GILLES FAUCONNIER، MARK TURNER،2002, A Member of the Perseus Books Group.





استعادة الماضي المُغَيَّب بين المركز والهامش في رسائل الإمام علي ـ عليه السلام ـ

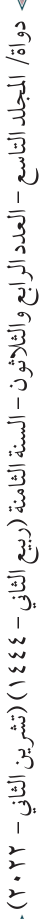
أ.د. كاظم فاخر حاجم
جامعة ذي قار / كلية الآداب

م.م. خالدة علي فليح
جامعة ذي قار / كلية الآداب

Restoring the hidden past between the center and the periphery in the messages of Imam Ali - peace be upon him -

Prof. Dr. Kadhum Fakher Hajem

Asst lect. Khaleda Ali Falih



ملخص البحث

إن استدعاء التاريخ بحوادثه الماضية يشكل علامة مضيئة ما بين المركز والهامش في اثبات نسبة أحدهما للآخر، لاسيما إذا كانت تلك الحوادث مغيبة أو حجبتها جهة لأسباب سياسية .... إن العلاقة بين حاضر المركز والهامش يرتبط بماضي كل منهما بما يحمل من قيم ومفاهيم وتصورات اجتماعية أو دينية أو سياسية حيث يخضع كلّ منهما إلى تقييم الاخر.

يشتمل هذا البحث على استعادة حوادث الماضي من خلال النظر برسائل الامام علي ـــ عليه السلام ـ بوصفه مركزاً ـــ الموجهة إلى الأطراف من ولاة وأمراء وغيرهم.

الكلمات المفتاحية : المركز ، الهامش ، الماضي المغيّب

Abstract

Recalling history with its past incidents constitutes a luminous sign between the center and the periphery in proving the relation of one to the other, especially if those incidents were hidden or obscured by a party for political reasons. The relationship between the present of the center and the periphery is linked to the past of each of them with what carries values, concepts and social perceptions religious or political, where each is subject to the evaluation of the other. This research includes a retrieval of the events of the past by looking at the messages of Imam Ali - peace be upon him - as a center - addressed to the parties from the rulers, princes and others.

keywords: The center, the margin, the hidden past





استعادة الماضي المُغَيَّب

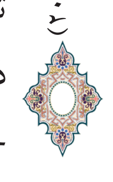
إِنَّ استدعاء التاريخ المحمَّل بحوادثه الماضية سيكون علامة مضيئة ما بين المركز والهامش في اثبات أحدهما بالنسبة للآخر ـ لاسيما ـ إذا كانت تلك الأحداث مغيبة أو جرى حجبها لأسباب سياسية؛ فالماضي بما يحمل من ذخيرة يصلح أن يكون ثقافة متداولة بين طرفي الخطاب، ((ففي الحالات الكبرى والخيارات الصعبة تُفتح جُعب التاريخ، ويُطلق سراح التصورات الخبيئة في طيَّاته))(١).

إن الماضي لا ينفصل عن الحاضر، فحاضر المركز والهامش يرتبط بماضي كلٌ منهما بما يحمل من قيم ومفاهيم وتصورات اجتماعية أو دينية أو سياسية، ويخضع كلٌ منهما لتقييم الآخر، وإِنَّ استعادة الماضي بأحداثه هو وسيلة سردية تُضيء أحداثاً ماضية عن طريق تقنية الاسترجاع، التي يُمكن تنميتها من ((خلال حُلم يقظة أو ذكريات إحدى الشخصيات أو سياق حُلمي متتابع أو حوار))(٢).

إِنَّ العودة إلى الوراء واسترجاع الماضي من قبلهما يقع تحت ما يطلق عليه السرديون مصطلح الاسترجاع، ولسنا هنا بصدد التنظير لهذا المصطلح بقدر الإشارة إلى مفهومه، وكيفية توظيفه في رسائل الامام علي (عليه السلام) لأنَّ ظلاله المفهومية تندرج ضمن ما يُعرف بالمفارِقة الزمنية التي تعتمد على ما يظهر من إشارات زمنية قائمة في الخطاب سواء أكانت صريحة أم ضمنية(٣).

يرى جيرالد برنس صاحب (قاموس السرديات) أن العودة إلى أحداث سبق أن وقعت في الماضي يمكن أن يُعبر عنه بمصطلح المفارِقات الزمنية، أي أنها مفارِقات باتجاه الماضي انطلاقاً من الحاضر، ومعنى ذلك هو استدعاء حدث أو أكثر قد وقع قبل لحظة الحاضر، وهي اللحظة التي تنقطع عندها سلسلة الأحداث المتتابعة زمنياً، لكي تُخلي مكاناً للاسترجاع، وهذا المصطلح عنده يُقابل المصطلح الأجنبي (Flash Back)(٤).

أما الدكتور عبدالملك مرتاض فقد عبَّر عنه بقوله: ((هو الخروج على الترتيب الطبيعي للزمن على كل حال))(٥).



ومما تقدم نعتقد أنَّ استعادة الماضي بأحداثه المختلفة من أحد طرفي الخطاب يقع تحت مفهوم الاسترجاع، أي الرجوع إلى الزمن الماضي في سرد حدث أو مجموعة أحداث كانت قد وقعت هناك، لكن بإطار الحاضر من أجل إضاءة الفكرة وتوضيح المضمون الذي يُريد الكاتب نقله إلى المتلقي ليجعله أمام دلالة جديدة للخطاب، ومن هنا فإنَّ ((الاسترجاع لا يقتصر على الخروج من اتجاه زمني لآخر، ولا باستعادة الماضي، ولكن له أيضاً أثره في الربط بين الحدث الآني وما جرى من أحداث في الماضي))(٦).

إِنَّ النص بمحمولاته الثقافية والتاريخية يمكن أن يُعامل على أنه علاقة متكاملة أو مجموعة متوالية من العلامات، ولا يتجزأ في الحالة الاولى إلى علامات منفصلة بل يتجزأ إلى خواص وملامح متميزة. ومثلما أن النصوص الفريدة يمكن إبداعها بالنظر إلى موقع المُرسِل أو المُرسَل إليه، فإنَّ المشاركين في عملية الاتصال لا يبدعون هذه النصوص فقط بل تحتوي ذاكرة هؤلاء المشاركين وتتضمنها، فالنص الثقافي لا يكون بالضرورة رسالة تُنقل باللغة الاعتيادية، بل يُمكن أن يكون رسالة تحمل معنىً متكاملاً من خلال سيمياء التواصل أو سيمياء الدلالة، أو من خلال معرفة قنوات التواصل بين المُرسِل والمُرسَل إليه وما تحمل من إشارات(٧).

إِنَّ استدعاء الماضي المُغيب في رسائل الإمام علي (عليه السلام) الموجهة إلى الآخر، يعني استدعاء أحداث التاريخ الماضية (المغيبة) بتفاصيلها الصغيرة أو الكبيرة، مما يُشكل إضاءة للحقيقة من قبل الإمام تجاه الآخر، ويُعد ذلك أمراً طبيعياً، هو خطابٌ واقعي، وهو ((ليس خطاباً مغلقاً مستقلاً عن غيره من الخطابات في سياق حضاري بعينه ومهما تصاعدت آليات الاقصاء والاستبعاد التي قد يمارسها خطاب ضد خطاب آخر، فإنَّ حضور هذا الخطاب الآخر في بنية الخطاب الأول يمكن أن نتبعه على مستوى البنية والسرد إن لم يكن على مستوى المنطوق والمفهوم))(٨). وهو يمثل ((مظهراً من



مظاهر تجلي الفكر، وهو أيضاً احدى طرائق نقل الافكار والقيم، ووسيلة من وسائل دورانها فيما بين افراد المجموعة الثقافية واللغوية الواحدة واداة من ادوات صنع الوعي العام))[٩].

والعلاقة بينهما هي علاقة تواصلية تتم بوساطة سياقات اللغة الممتلئة لأن النص محمول بعلاقة نفسية عالية، وهو ليس مظهراً لسانياً فقط، إنما يتكون من بنية فكرية ونفسية تجسد طبيعة تلك العلاقة بين الطرفين[١٠].

وهذا ما نراه واضحاً في قوله (عليه السلام): ((من عبد الله أمير المؤمنين إلى أهل الكوفة، جبهة الانصار وسنام العرب. أما بعد، فأني أُخبركم عن أمر عُثمانَ حتى يكونَ سمعُهُ كعيانهِ. إِنَّ الناس طعنوا عليه، فكنتُ رجلاً من المهاجرين أُكثرُ إستعتابه، وأُقلُّ عتابه، وكان طلحةُ والزبيرُ أهونُ سيرهما فيه الوجيفُ وأرفقُ حدائهما العنيفُ. وكان من عائشةَ فيه فلتةُ غضبٍ، فأُتيحَ له قومٌ فقتلوهُ، وبايعني الناسُ غير مستكرَهينَ ولا مُجبرينَ، بل طائعينَ مُخيّرينَ))[١١].

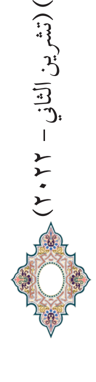
وجَّه الإمام هذه الرسالة إلى أهل الكوفة عند مسيره من المدينة المنورة إلى البصرة، وهو على رأس الجيش الذي قاده لحرب أصحاب الجمل (طلحة والزبير وعائشة)، وهو ـ هنا ـ يُمثل السلطتين الدينية والدنيوية، أمَّا أهل الكوفة فهم رعيته الذين دعاهم لقتال المتمردين على السلطة، وليس بالضرورة أن يكون هذا الهامش مستبعداً من المركز تحت ما يُسمى بالإقصاء والتهميش المتعارف عليه في دراسة الهوامش وعلاقتها بالمركز، ومما يُشير إلى أحداث الماضي وأثرها في توجيه الإمام لأهل الكوفة واستنهاضهم لقتال المتمردين، استعماله أفعال الماضي: ((أُخبرُكم...، طعنوا...، كنتُ...، كان طلحةُ والزبير، كان من عائشة، فأُتيحَ...، بايعني...)).

هذه الأفعال تشير كلها إلى استعادة الماضي المُحمَّل بأحداثه التاريخية من قبل الإمام، وهي أحداثٌ كانت غائبة عن أهل الكوفة، حتى يكون سمعها كعيانها، أي ماثلة أمامهم. ثم يقول في الرسالة نفسها مخاطباً إياهم: ((وأعلموا أن دار الهجرة قد أقلعت بأهلها وقلعوا بها، وجاشت جيش

المرجل، فأسرعوا إلى أميركم، وبادروا جهاد عدوكم))[١٢].

في قوله ((دار الهجرة)) ما يشير إلى مكانة الكوفيين في نفسه، ويقصد بها الكوفة نفسها التي هاجر اليها أمير المؤمنين، وتبدو العلاقة وطيدة بينهما. وقد أشار إلى الفتنة التي حصلت على سلطته في البصرة، وكنَّى عن شدتها في قوله: (وجاشت جيش المِرجل)، ثم كنَّى عن مركزيته بقوله: (على القُطب...). وقد أَوَّلَ محمد جواد مغنية قول الإمام: ((واعلموا أنَّ دار الهجرة قد أقلعت بأهلها وقلعوا بها))، قائلاً:((خرجَ الإمام من المدينة متوجهاً إلى العراق ومعه الكثير من أهل المدينة، وفيهم العديد من المهاجرين والأنصار، وقامت الفتنة التي أثارها الزبير وطلحة وأم المؤمنين على القُطب، أي بلغت الفتنةُ أشدُّها))[١٣].

ومن هنا أراد الإمام أن يُطلعَ أهل الكوفة على الأحداث التي جرت فيما مضى في المدينة، فاستعان بالعودة إلى الماضي في توضيح تلك الأحداث وبيانها، وهي مقتل عثمان وموقف الإمام منه، وتحريض طلحة والزبير وعائشة الناس عليه بعد أن أصبح يمتلك السلطة المركزية، ثم مبايعة الناس له في المدينة طائعين غير مكرهين. إِنَّ هذا النوع من استعادة الماضي وأحداثه في لحظة من الحاضر يُسمِّيه جيرار جنيت بـ(الاسترجاع الخارجي)، ويُعرِّفه قائلاً: ((كُل ذِكْرٍ لاحقٍ لحدثٍ سابق للنقطة التي نحن فيها من القصة))[١٤]، وبذلك أراد (عليه السلام) أن يبين لأهل الكوفة طبيعة تلك الأحداث التي مرت به بعد أربعة أشهر من توليه الخلافة، وملخص الحكاية أنَّ عثمانَ حين أيقن بالقتل طلب من الإمام علي أن يأتي إليه لنجدته ويدفع عنه الناس. وكان من أشد خصوم عثمان آنذاك هم طلحة والزبير وعائشة، ويشرح الشيخ محمد عبده هذه الحكاية بقوله: ((الوجيف: ضربٌ من سير الخيل والإبل سريع وجملة: أهون سيرهما الوجيف أي أنهما طلحة والزبير سارعا لإثارة الفتنة عليه، وقيلَ إِنَّ أُم المؤمنين عائشة أخرجت نعلي رسول الله (صلى الله عليه واله)، وقميصه من تحت ستارها، وعثمان على المنبر وقالت



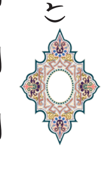


هذان نعلا رسول الله وقميصه لم تَبْلُ، وقد بدَّلتَ من دينه، وغيَّرتَ من سنته، وجرى بينهما كلام المخاشنة، فقالت أقتلوا نعثلاً تشبهه برجل معروف))[١٥].

ففي قول الإمام: ((جبهة الأنصار وسنام العرب))، ما يدلُّ على منزلتهم الرفيعة عنده فالأنصار هم الأعوان، وسنام العرب يدلُ على الرفعة والعلو، والسنام هو أعلى أعضاء البعير. وفي ذلك ما يُنبئ أن العلاقة بين الإمام والكوفيين هي علاقة تعايش واندماج، والدليل على ذلك التحاق عشرة آلاف رجل من الكوفيين لنصرته في حرب الجمل[١٦].

إِنَّ هذه الرسالة تمثل مستوىً خطابياً بين المُرسِل والمُرسَل إليه من خلال استعادة الماضي الذي يلجأ اليه الإمام في الوصف والمتابعة، وتقديم الأحداث الماضية وتفسيرها. وهكذا - إذن - تزخر العملية الخطابية في رسائل الإمام الموجهة إلى الكوفيين بكل مهمات الإعلام والإخبار حتى يُصبِح الخطاب الإعلامي هنا ذا قناعات ومفاهيم مشتركة بين الطرفين[١٧]، وما يؤكد ذلك كلامه في هذه الرسالة: ((فكنتُ رجلاً من المهاجرين، فإنَّ في ذلك من البراءة والتخلص ما لا يخفى على المتأمل. ألا ترى أنَّه لم يُبقِ عليه في ذلك حجة لطاعنٍ، حيثُ كان قد جعل نفسه كواحد من عُرض المهاجرين والأنصار الذين بنفرٍ يسيرٍ منهم انعقدتْ خلافة أبي بكر، وهم أهل الحلِّ والعَقد، وإنما كان الإجماع حجة لدخولهم فيه. ومن لطيف الكلام أيضاً قوله: (أُتيحَ له قومٌ فقتلوهُ)، ولم يقل أتاح الله له قوماً ولا قال: أتاح له الشيطان قوماً وجعل الأمر مبهماً))[١٨].

تقوم كل مركزية ثقافية أو عرقية أو دينية - عادة - على فكرة الاختلاق السردي التي تسعى من خلال استعادة ماضيها لإشباع تطلعاتها الآنية بما يتفق ورغباتها الذي يُعدُّ من سُنن المركزيات لمواجهة حاجاتها إلى التوازن بما تصطنع من ذاكرات توافق تطلعاتها. ويمور التأريخ الانساني بذاكرة فيها كثير من عناصر الاختلاق، ويعود ذلك إلى الرغبة شبه المَرَضية عند كثير من المركزيات عند الانتساب إلى ماضٍ



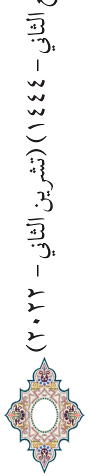
عريق، أو لانتزاع شرعية في عالم محتدم بصراع الهويات والأدوار الكُبرى، ويتضح هذا برغبة متوسعة تُريد استخدام الماضي استخداماً متحيزاً في سبيل رفعة الحاضر(١٩).

مركزية الإمام (عليه السلام)

إِنَّ هذا المفهوم الذي تبنته المركزيات على مرِّ التاريخ لم يكن ممكناً في منهج الإمام وهو لا يختلق أحداث الماضي اختلاقاً سردياً لبناء الذات على حساب الحقيقة، أو لإشباع حاجات الحاضر، وحتى ((التمرد المسلح واسع النطاق لم يستطع أن يخلق خللاً في معادلة علي بن أبي طالب الذاتية التي كانت ـ في جوهرها ـ معادلة الحق الإسلامي))(٢٠)، والمعروف أنّ الامام كان يميل إلى كفة السلام قبل الحرب، فلم ((تحرضه قتاليته على إشهار السيف بوجه الذين أعلنوا عليه الحرب، مع أنّ قتاليته كانت من أبرز صفاته؛ ذلك لأن هناك ما هو أعظم منها وأكثر شمولاً واشتمالاً عليها، نعني به عقائديته))(٢١).

وأستدلُّ على تلك العقائدية الراسخة في فكر الإمام بقوله: ((فوالله ما دفعتُ الحربَ يوماً إلاّ وأنا أطمعُ أن تلتحق بي طائفة فتهتدي بي، وتعشو إلى ضوئي، وذلك أحبُّ إليَّ من أن أقتلها على ضَلالها، وإنْ كانت تبوءُ بآثامها))(٢٢)، وهذا الخطاب الموجَّه يفتح أُفُقاً للتأمل العميق، ويترك أثره على المُتلقي، ويستدعيه للمراجعة، مما يؤشر رؤية المركز الواضحة للمجتمع، كونه عماد البلاد والدين، ويتضح ذلك في قوله مخاطباً أهل البصرة: ((وقد كانَ من انتشار حبلكم وشِقاقكم ما لم تغيبوا عنه، فعفوتُ عن مجرمكم، ورفعتُ السيف عن مدبركم، وقبلتُ مُقلكم، فإنْ خَطَتْ بكم الأمور المْردية، وسَفَهُ الآراء الجائرة إلى مُنابذتي وخلافي، فها أنا ذا قد قرَّبتُ جيادي ورحّلتُ ركابي، ولَئِنْ ألجأتموني إلى المسير إليكمُ لأوقعنَّ بكم وقعة لا يكون يوم الجمل اليها إلاَّ كلعقةِ لاعقٍ))(٢٣).

أرسل الامام هذه الرسالة إلى أهل البصرة بعد وقعة الجمل يدعوهم فيها إلى لزوم طاعته والولاء لسلطته، ويذكِّرهم بما فعلوه معه سابقاً حيث تمردوا عليه، وأعلنوا الحرب ضده، ويذكِّرهم أيضاً بأنه قد عفا عنهم، غير



أَنَّهُ يتوعدهم إن نقضوا بيعتهم مرة أخرى بعقوبة أشد من حرب الجمل. وتشير هذه الرسالة إلى سماحة أخلاق الإمام معهم، فهو (عليه السلام) لم يقتل هارباً منهم ولم يرد مقبلاً معتذراً إليه حين انتصر عليهم في الجمل. ويدخل هذا الاسترجاع لديه في باب الفخر مما يدلّ على المهابة وسماحة الخلق والتلطف بالرعية[٢٤]، وفي هذا المعنى يقول: ((...قد كان من خروجكم يوم الجمل عن الطاعة، ونشركم حبل الجماعة، وشِقاقكم لي ما لستم أغبياء عنه، فعفوت، ورفعت السيف وقبلت التوبة والإنابة))[٢٥].

إنّ استعادة تلك الاحداث يأتي من قبل الامام في اطار سردي ذي وظيفة تساعد المتلقي على تقبل المعنى وفهمه؛ لأنّ ((الوظيفة الأساس للسرد هو النقل والإخبار والبيان))[٢٦].

يتضح مما تقدم أنّ الإمام يتمتع بالكفاءة والقوة، وأن الهامش يفتقر إليهما، ولكنه على الرغم من قدرته وهيمنته فهو على استعداد على دمج الآخر في دائرة السلطة. ولاشك أنّ الخطاب يأتي مطابقاً لمقتضى الحال ومناسباً للموقف، لذا فإنَّ خطابه يتسم بالقوة والحزم، ولعل السبب في ذلك أن الإمام قد استشعر أنَّ الآخر يعمل على تقويض سلطة المركز.

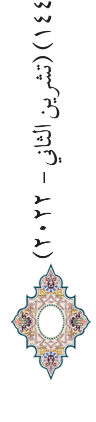
ويجمع (عليه السلام) في خطابه بين الشدة واللين، مما يدلُ على ميله للاحتواء والاندماج بدلا من الإقصاء والتهميش، وأستدلُّ على ذلك بتعليق ابن أبي الحديد المعتزلي على ما جاء في كتاب الإمام ـ آنف الذكر ـ إلى أهل البصرة إذ يقول: ((كلعقة لاعق، مثلٌ يُضَربُ للشيء الحقير التافه، ويُروى بضم اللام [لُعقة]، وهي ما تأخذه الملعقة، ثُم عاد فقال: مازجاً الخشونة باللين: مع أني عارفٌ فضل ذي الطاعة منكم، وحقَ ذي النصيحة، ولو عاقبتُ لما عاقبتُ البريءَ بالسقيم، ولا أخذتُ الوفيَّ بالناكثِ))[٢٧].

إِنَّ الإمام يسعى إلى بناء الهامش والنهوض به لا إلى تقويضه، وذلك من خلال اندماجه بالمجتمع وحمله على الاستجابة لسلطته، وهي استجابة طوعية. وعلى الرغم من أنه يمتلك

السلطة والقوة في مستواها التاريخي والاجتماعي والديني التي يُعرِّفها المختصون أنها عملية بسط سيادة إنسان على آخر إذ يُصبح لا مفر للآخر المَسُود من القيام بالفعل المطلوب منه سواء أكان سلباً أم إيجاباً بالإكراه أو بالإقناع(٢٨)، إلاّ أنَّ المثالية التي يتمتع بها الإمام تُميزه عن المفهوم السلطوي السائد الذي يميل إلى الإقصاء والتغييب لأن المركزية هي، ((نظام له سياسة يسير عليها، وله أهداف، إما ظاهرة أو خفية، تسعى إلى تحقيقها فتتبنى مَنْ يُساعدها ويَخدِم مصالحها، وتُقصي الذي يواجهها، ولها من القوة والقدرة على توجيه رعيتها على أي اتجاه تسلكه))(٢٩)، فالعودة إلى الماضي أو تكراره ليست ظاهرة خاصة بشخص دون آخر، أو بعقيدة دون أخرى، بل هي ((ظاهرة انسانية لو غابت لكانت نتائجها وخيمة بالنسبة إلى التوازن الذهني))(٣٠).

ومن هنا؛ فقد كان الإمام شديد التمسك بالماضي وما يحمل من أحداث يُمكن أن تُضيء الحاضر، ومن ذلك قوله: ((وكان رسول الله ـ (ص) إذا احمرَّ البأسُ، وأحجم الناسُ، قَدم أهلَ بيته، فوقى بهم أصحابَهُ، حَرَّ السيوفِ والأسنةِ، فقُتِلَ عبيدةُ بن الحارث يوم بدرٍ، وقُتل حمزةُ يوم أُحدٍ، وقُتل جَعفرُ يوم مؤتةٍ، وأراد مَنْ لو شئتُ ذكرتُ اسمه، مثل الذي أرادوا من الشهادةِ، ولكن آجالهم عُجِّلتْ، ومنيتُهُ أُجِّلتْ، فيا عجباً للدهر إذ صرتُ يُقرن بي مَنْ لم يسعَ بقدمي، ولم تكن له كسابقتي التي لا يُدلي أحدٌ بمثلها، إلاَّ أن يدَّعي مُدَّعٍ ما لا أعرِفُهُ ولا أظنُّ الله يعرفه، والحمد لله على كل حالٍ))(٣١).

يُشير النص إلى مكانة الرسول الكريم (صلى الله عليه واله)، وشجاعته في الدفاع عن الاسلام ـ لاسيما ـ إذا اشتد القتال بين الفريقين وسالت الدماء. ويستذكر الإمام تضحية بني عبد المطلب في الدفاع عن العقيدة فكانوا أول من أُستشهِدَ في سبيلها، ومنهم: عبيدة بن الحارث يوم بدر، وحمزة بن عبد المطلب يوم أُحد، وجعفر بن أبي طالب في معركة مؤتة، ثُمَّ أشار الإمام إلى نفسهِ وسابقتهِ إلى الإسلام ومناصرته للنبوة التي لا يسعُ لمدعٍ أن يُنازعه في





ذلك أو ينكرَ فضيلتهُ فيها.

لقد استرجع الإمام أحداثاً سابقة، من شأنها أن تُعضِّد مكانته، وتبسط نفوذه على الأطراف، وتُعد تلك الأحداث امتيازات يتمتع بها الإمام دون غيره كالسبقِ في الإسلام والجهاد في سبيل الله، وفي فضل النبوة، إذ يقول الإمام ((وفي أيدينا بعدُ فضلَ النبوةِ التي أذللنا بها العزيز ونعشنا بها الذليل، ولمَّا أدخل اللهُ العربَ في دينه أفواجاً، وأسلمتْ له هذه الأمة طوعاً وكرهاً، كنتم ممن دخل في الدين، إما رغبةً وإما رهبةً، على حين فاز أهلُ السِبق بسبقهم، وذهبَ المهاجرون الأولون بفضلهم، فلا تجعلنَّ للشيطان فيك نصيبا))[٣٢].

كانت رسالته هذه رداً على مزاعم معاوية حين افتخر على الإمام بقوله: ((نحن بنو عبد مناف، ليس لبعضنا على بعض فضل، إلاَّ فضلٌ لا يُستذلُّ به عزيز ولا يُستَرَقُّ به حرٌ))[٣٣].

فقد حاول معاوية أن يستميل الإمام لصالحه، للحصول على بعض المكاسب، وتبدو خطورة هذا التفكير منه على المركز (المثالي) عندما يعتريه الشعور بأنه لا يختلف عنه ((من حيث الشكل الاجتماعي والعقائدي، ويكون الهامش معارضاً للمركز ويعمل على تفكيكه. وهذا ما يسبب الفوضى الهدامة التي تهدم قوة الدولة وتبعثرها))[٣٤].

يدحض الإمام مزاعم معاوية قائلاً: ((أمَّا قولُكَ: إنَّا بنوُ عبدِ مَنافٍ، فكذلك نحن، ولكنْ ليسَ أُميةُ كهاشم، ولا حربٌ كعبد المطلب، ولا أبي سفيان كأبي طالب، ولا المهاجرُ كالطليقِ ولا الصريحُ كاللصيقِ))[٣٥].

إنَّ الإمام يُذكر معاوية بالفضائل التي كان عليها آباؤه (عليه السلام) في الجاهلية، وهي تُمثل بالنسبة له المثالية العُليا والسلوك الذي يكون مثار اعتزازه في الجاهلية والإسلام؛ فقد ارتكز في تراسله معه على قضية بدت محورية عنده، يؤسس بها لقوته وفضله وغلبته وتفوقه عليه، حيث زعم معاوية أنه يمتلك تلك الفضائل من جهة آبائه في الجاهلية، وهو زعمٌ باطل عنده. ويؤكد خطابه (عليه السلام) على استحضار قيم الماضي ومآثره حتى يثبت لنفسه شرف السبق في الاسلام والقرابة

من الرسول الكريم (صلى الله عليه واله) نسباً وصهراً، وهاتان القيمتان ليس لهما مكان عند معاوية فليس له فضيلة السبق ولا فضيلة الجهاد، بل كان وأهله من أشد خصوم الإسلام والمسلمين.

يُطلقُ بعض الباحثين على هذا الأسلوب في الحوار الحجاجي بـ(الوصل التواجدي العكسي/ المقابل)(*)، لينفي مزاعم الآخر بالتفوق على الذات، فقد استعمل الإمام العلاقة الذاتية بين الحاضر والماضي في التأييد والإنكار، التأييد لذاته والإنكار للآخر، وكل ذلك يقوم على تقنية استعادة الماضي وربطه بالحاضر لنقض مزاعم الآخر وهدمها[٣٦].

من خلال ذلك الأسلوب استحضر الإمام ماضي معاوية وأسلافه في الجاهلية وحاضره هو في الاسلام، فأخذ من الماضي ما يَحْمِل معاوية على الإذعان، ويقابل ذلك بماضي آبائه (عليه السلام) المشرِّف في الجاهلية وبين حاضره الأكثر شرفاً في الإسلام، كي يُحقق ـ بعد ذلك ـ الغلبة عليه. إذ يقول: ((فَدَعْ عنك مَنْ مالتْ به الرميةُ، فإنَّا صنائعُ ربِّنا، والناسُ بعدُ صنائعٌ لنا، لم يمنعنا قديمُ عزِّنا، ولا عاديُّ طَوْلِنا على قومك أنْ خلطناكم بأنفسِنا، فنكحنا وأنكحنا، فِعْلَ الأَكْفاءِ ولستُم هناك، وأنَّى يكونُ ذلكَ كذلكَ، ومِنَّا النبيُّ ومنكم المُكذِّبُ، ومنَّا أسدُ الله، ومنكم أسدُ الأحلاف، ومِنا سيدا شباب أهل الجنة، ومنكم صِبيةُ النار، ومِنَّا خيرُ نساء العالمين، ومنكم حَمَّالةُ الحَطبْ، في كثيرٍ مما لنا وعليكم))[٣٧].

إنَّ سلوك معاوية تجاه الإمام لم يكن وليد اللحظة، بل هو خلاف يعود في أصله إلى حياة النبي (ص) ثم اشتد ذلك الصراع بعد وفاته، إذ تم ((توحيد السلطتين الدينية والدنيوية في سلطة واحدة هي سلطة قريش. وهذا فتح الباب على مصراعيه لعودة الصراع الهاشمي الأموي الذي كان مُستعراً قبل الاسلام في ثوب جديد، وفي ظل العقيدة الجديدة، وشكلت تجلياته ومظاهره المختلفة ملامح التاريخ الاجتماعي والسياسي للمسلمين))[٣٨].

يصفُ الإمام في احدى رسائله موقف قريش المعادي للدعوة



الإسلامية فيقول: ((فأرادَ قومُنا قتْلَ نبينا، واجتياحَ أصلِنا، وهمُّوا بنا الهموم، وفعلوا بنا الأفاعيلَ، ومنعونا العذبَ، وأحلسونا الخوفَ، وآضطرُّونا إلى جبلٍ وعرٍ، وأوقدوا لنا نارَ الحربِ، فعَزِمَ الله لنا على الذَّبِّ عن حوزتِهِ، والرَّمي من وراءِ حُرمَتِهِ فمُؤمننُا يبغي بذلك الأجر، وكافرنا يُحامي عن الأصل، ومن أسلمَ من قريش خِلوٌ مما نحن [فيه]، بحلفٍ يمنعهُ، أو عشيرة تقوم دونه، فهو من القتلِ بمكانٍ آمنٍ))(٣٩).

يتذكر الإمام في هذه الرسالة معاملة قريش للنبي (صلى الله عليه واله) وقسوتها عليه، إذ حاولوا استئصال النبوة وفعلوا بالمسلمين الأوائل ما فعلوا، من التعذيب والتنكيل، ومنعوهم هنيء العيش، ولم يكتفوا بذلك بل شرودهم عن ديارهم، وألجأوهم إلى الوديان والشعاب، وجاهروهم بالعداوة، واتفقوا أن لا يزوجوهم ولا يكلمونهم ولا يبايعونهم وكتبوا على ذلك عهدهم إمعانا بعداوة للنبي (ص) وأصحابه، حتى أراد الله أن يرُدَّ كيدهم فذَّبَّ عن شريعته وحفِظَ النبي ومن معه من المسلمين(٤٠).

اتخذ الإمام هذه القيم وسيلة لاحتواء الآخر من جهة ونقض مزاعمه من جهة أخرى، إذ يقول (عليه السلام): ((فأنا أبو حسنٍ، قاتلُ جدِّكَ وأخيكَ وخالكَ شدخاً يومَ بدرٍ، وذلك السيفُ معي، وبذلك القلبُ ألقى عدوي))(٤١).

إنّ استعادة هذه الاحداث التي وقعت في الماضي منه (عليه السلام) جاء في باب الفخر لنفسه من جهة والتنكيل بخصومه وفضح نواياهم من جهة أخرى، وذلك ليس ادعاءً منه وإنما تأسس ذلك الاسترجاع على واقع كان ملموساً للجميع ممن عاصروه وهو واقع يرتبط بالشخص والعمل أو بالشخص وصفاته.

لقد أدرك الإمام أنّ احتواء بعض هوامش سلطته وإعادة بنائها واندماجها في دائرة المركز المثالي الذي كان ينشده؛ قد بات أمراً صعباً إن لم يكن مستحيلاً، لذا سعى إلى نقض مزاعمه، وتقويض سعيه في بناء مثالية مزيفة تُضاهي مثاليته (عليه السلام)، وهذا ما نراه في طبيعة التراسل بينه وبين بعض خصومه من



أمثال: معاوية وعائشة وطلحة والزبير وغيرهم.

يُمثل الإمام في تصديه للخلافة ومبايعة الناس له مركزاً سياسياً ودينياً، فالعلاقة بينه وبين الأطراف هي علاقة تكامل واندماج؛ لذا فإنَّ أية خلخلة أو تصدع في بنية المركز، أو أي تمرد في أطرافها سوف يؤدي إلى انهيارها السياسي ثم سقوط الدولة بأكملها، فـــ ((الدولة مركزها أشدُّ مما يكون في الطرف والنطاق وإذا انتهت إلى النطاق الذي هو الغاية عجزت واقتصرت عما وراءها، شأن الأشعة والأنوار إذا انبعثت من المركز والدوائر المنعكسة على سطح الماء في النقر عليها))[٤٢].

الإمام والآخـــر

إِنَّ العلاقة بين الإمام وأطراف السلطة الأخرى تُبنى على احتمالين، إما الاستقرار الذي تفرضه السلطة أو تفكيكها من خلال الانقلاب عليها، وفي ضوء ذلك يمكن قياس العلاقة الجدلية بينهما من خلال الظواهر السياسية والاجتماعية والثقافية والفكرية[٤٣].

يتضح أن التوازن بين مركزية السلطة التي يُمثلها الإمام وأطرافها لم يكن ممكناً؛ فقد بدا الصراع واضحاً بينهما على نحو ما نرى في تمرد طلحة والزبير على سلطته، وذلك من خلال نقضهما للبيعة، وتأليب الناس عليه. وأمام هذا الموقف سعى الإمام إلى فتح نافذة الحوار معهما ليندمجا في دائرة السلطة.

إِنَّ لجوءه إلى الحوار معهم يدل دلالة واضحة على سعيه إلى نبذ لغة العنف والإقصاء، وفي ذلك يقول: ((أما بعدُ، فقد علمتُما ـ وإنْ كُنتُما ـ أني لم أُرِدْ الناسَ حتى أرادوني، ولم أُبايعْهم حتى بايعوني، وإنكما ممن أرادني وبايعني، وإنَّ العامة لم تُبايعْني لسُلطان غالب، ولا لحرصٍ حاضر، فإنْ كُنتُما بايعتماني طائعيْن فأرجعا وتوبا إلى الله من قريب، وإن كُنتُما بايعتماني كارهيْن جعلتما لي عليكما السبيل بإظهاركما الطاعة وإسراركما المعصية، وقد زعمتما أني قتلتُ عُثمانَ، فبيني وبينكما مَنْ تخلَّف عني وعنكما من أهل المدينة ثم يُلزمُ كُلَّ امرئ بقدر ما احتملْ))[٤٤].

استعاد الإمام الأحداث التي



وقعت عليه في المدينة ـ لاسيَّما ـ أحداث البيعة ثم بينَّ بعد ذلك انقلاب بعض الصحابة عليه وخروجهم لقتاله، وتحريض الناس عليه. وقد وظَّف الإمام من أجل ذلك تقنية الاسترجاع الخارجي ليعرض من خلاله أحداثاً دقيقة ومفصلة، ويُسهم هذا الاسترجاع في تنوير القارئ أو السامع بتفاصيل تلك الأحداث، وأن وظيفة هذا الاسترجاع هي ((إكمال الحكاية الأولى عن طريق تنوير القارئ بخصوص هذه السابقة أو تلك))[٤٥].

إذا كان التاريخ الرسمي في المجتمعات يعنى بما هو مركزي، وهو تأريخ سلطات مرجعية ومرجعيات سلطوية اكتسبت القداسة ومارست الهيمنة والتخويف والإقصاء، وقدمت نفسها بوصفها الثقافة الشرعية لتؤسس ذاتها في مجرى التأريخ[٤٦]؛ فإنَّ سلطة الإمام لم تكن كذلك، لأنها تتصف بالعطف والشفقة والإحسان على الأطراف بما فيها المتمردة، وليس أدلُّ على ذلك من سعيه الحثيث إلى عودة طلحة والزبير إلى كنف السلطة الشرعية ـ كما مرَّ ذكره ـ ثبُتَ أنه لم يسعَ إلى قهر الناس، وإنْ تخلفوا عن بيعته ونصرته؛ فقد رُويَ أنَّ نفراً من كبار الصحابة من أمثال: عبد الله بن عمر، وسعد بن أبي وقاص، وحسان بن ثابت، واسامة بن زيد وغيرهم، لم يبايعوه ولم ينصروه، ومع ذلك لم يتعرض لهم بأي سوء[٤٧].

يمكن أن نستدل على مكانة الامام في نفوس الناس ـ لاسيَّما ـ بعد مقتل عثمان في المدينة المنورة بالطريقة التي تمت فيها البيعة له من قبل الجماهير هناك، وفي ذلك يقول الإمام: ((فما راعني إلاَّ والناسُ اليَّ كعُرْف الضَّبْعِ، ينثالون عليَّ من كل جانب، حتى لقد وُطيءَ الحسنانُ، وشُقَّ عِطفايَّ، مجتمعين حولي كربيضةِ الغَنَم، فلما نهضتُ بالأمر، نكثت طائفة، ومرقت أخرى، وقَسَطَ آخرون، كأنهم لم يسمعوا كلام الله حيث يقول: {تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوّاً فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَاداً وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ}[٤٨]، بلى والله لقد سمعوها ووعوْها، ولكنهم حَليتْ الدنيا في أعينهم وراقهم زبرجُها))[٤٩].

وصف الإمام كثرة اجتماع



الناس حوله وطلبهم إياه للخلافة بعد مقتل عثمان في المدينة كعرف الضبع، وهو ما يُغطي عنقها من الشعر الكثيف، وهو يمتنع عن قبول بيعتهم، وكان من شدة ذلك الازدحام أنْ وُطِيء الحسنان، وخُدش جانباه من اصطكاك الناس(٥٠).

تُمثل بيعة الجماهير هذه للإمام المرحلة الأولى لانبثاق سلطته، التي لم تكن قهرية ولا استبدادية، بل انبثقت من بين جموع الناس، ومعنى ذلك أن العلاقة بينه وبين الجماهير كانت ((علاقة اجتماعية، لا مجرد قوة وسلطة من خارج الجماعة على الجماعة))(٥١).

وقد صدرت إشارات صريحة من الإمام حول سلوك بعض الأفراد مثل طلحة والزبير وموقفهما منه، وعلى الرغم من ذلك لم يفكر في بادئ الأمر باستعمال القوة ضدهما، حمَّل عبد الله بن عباس رسالة إليهما يدعوهما للصلح قبل أن يبدأهما بقتال، إذ يقول له: ((لا تلقينَّ طلحة فإنكَ إنْ تلْقَهُ تجده كالثور عاقِصاً قرنَهُ، يركب الصَّعبَ ويقول: هو الذلول، ولكن إلقَ الزبيرَ، فإنه ألينُ عريكةً، فقُل له: يقول لكَ ابنُ خالكَ: عرفتني بالحجاز وأنكرتني بالعراق، فما عدا مما بدا))(٥٢).

بينَّ الإمام في كتابه هذا ملامح شخصية طلحة والزبير، فطلحة لا يخضع للطاعة والانقياد، ولطالما استسهل الأمور الصعبة واستهان بها، مما يدلُ على قلة حكمته. كنَّى الإمام عن ذلك بقوله: يركَبُ الصعبَ، أما الزبير فقد كان أكثرُ سماحةً منه، وفي قوله: ((عرفتني بالحجاز وأنكرتني بالعراق))، دلالة على أنه قد أطاعه هناك حيث بايعه، ثم أنكره هنا حيث جمع الناس لقتاله(٥٣).

ينطوي قوله: (عرفتني بالحجاز...) على مفهوم خاص ينتج دلالة نسقية، تُسمى بالجملة الثقافية، التي تُساعد القارئ على فهم التشكيل الثقافي للخطاب الذي تبناه الطرفان(٥٤). ولا يُخفي الشريف الرضي اعجابه بقول الإمام (ما عدا مما بدا)، إذ يقول: ((وهو أول من سُمعتْ منه هذه الكلمة، أعني ماعدا مما بدا))(٥٥).

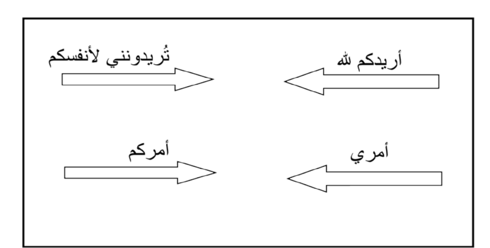
وهو خطاب يشير إلى موقفين متضادين: الأول، موقف الموالاة،



والثاني موقف المعارضة، مِمَّا يَنمُّ عن سلوكين متضادين في آنٍ واحد تجاه الإمام. ومما تقدم يتضح أنَّ الإمام لا يسعى إلى الاقصاء، ويطمح أن يشارك الجميع في فكرة الحاكم والمحكوم والابتعاد عن التفكير في المكاسب الشخصية والامتيازات التي تأتي على حساب عامة الناس، وأن يكون الجميع مُتساوِين في الحقوقِ والواجبات، مما يضعنا أمام ((حالة ثقافية فريدة ومتطورة في اتقانها لعبة المعارضة، حيثُ تأخذ من المُضمر النصي وسيلة للإفصاح عن المكبوت وعن معارضتها للنسق المهيمن))(٥٦).

إذا كانت الثقافة المغروسة في فكر الإنسان ومخيلته مُوجهة له في حياته على وفق اللاوعي، والإنسان أوثقُ اتصالاً بمنشأ ثقافته منه بمنشأ حياته(٥٧)؛ فإنّ ثقافة الإمام في التعامل مع السلطة، هي ثقافة خاصة به تختلفُ عن ثقافة جميع الحكام لأنَّهُ ((يُريد بناء الإنسان وأنسنة البنية المجتمعية من خلال الحاكمية المنشودة في تخليص المجتمعات من بوتقة الظُلمِ والاستعباد والفساد وإنصاف الأمة ممن يحاول الدفع بعجلة الظُلامة نحوها))(٥٨). فقد جسد الإمام هذه الثقافة في قيادة الأمة، وبناء الدولة في قوله: ((وليس أمري وأمرُكم واحداً، إني أُريدُكم لله، وأنتُم تُريدونني لأنفسِكُم))(٥٩).

يُشير هذا النص إلى البون الشاسع بين ثقافة الإمام وفلسفته في الحكم وبين ثقافة الرعية، فثقافته تستند إلى المثالية المرتبطة بالقيم الإسلامية السمحاء التي تُريد للإنسان أن يعمل لدُنياه ولآخرته معاً، غير أنَّ أغلب الرعية انقطعت عن هذه المثالية، ففضلت الدُنيا وجَفَتْ الآخرة، وهذه المُعادلة لا يَرتَضيها الإمام في حكم الأمة. ويُمكن بيان هذه المُفارقة بين الثقافتين بالشكل الآتي(٦٠):



إذ أنَّ هذه الثقافة قد تحرك النفوس بخفاء وتعمل عملها سواء أشعر بها المرءُ أم لم يشعر، وقد كانت سبباً فعالاً في خروج بعض الصحابة



على حكم الإمام ـ لاسيَّما ـ عندما ساوى بينهم وبين الناس في العطاء، ولم يعطهم من الإمارة شيئاً، وقد اشترط بعضهم البيعة على أن يكونوا شركاء معه في الحكم لكسب المنافع، مثلا يقول الزبير: ((نبايعك على أنّا شُركاؤك في هذا الأمر، فكانت اجابة الإمام: لا، ولكنكما شريكان في القوة والاستعانة، وعونان على العجز والأود))[٦١]. ومن هذا النص نفهم أنَّ حكم الإمام الجديد سيكون ضرراً على مصالح بعض الصحابة، وخلعاً للمكاسب التي كانوا يتمتعون بها طوال خلافة عثمان.

إنَّ عملية الاتصال بين المُرسِل والمُرسَل إليه تتم بوساطة رسالة تنطوي على شفرات يستعين بها المُرسَل إليه، عن طريق السياق المشترك بين الطرفين، فليس من شك أنَّ كافة أنماط الاتصال البشري تضمر دلالات ثقافية سوف تؤثر على مستويات الاستقبال الانساني في الطريقة التي بها نفهم أو نُفسر[٦٢].

ومن ذلك رسالته إلى واليه على البصرة عبد الله بن عباس، يقول فيها: ((وقد بلغني تنمرك ببني تميم، وغِلظتك عليهم وإنَّ بني تميم لم يغِبْ لهم نجمٌ إلاَّ طلعَ لهم آخرُ، وإنهم لم يُسبقوا بِوَغْمٍ في جاهليةٍ ولا إسلام، وإنَّ لهم بنا رَحِماً ماسة، وقرابةً خاصة، نحن مأجورون على صلتها ومأزورون على قطيعتها فأربَعْ أبا العباس رَحِمك الله))[٦٣].

وفي هذه الرسالة دلالة واضحة على أنّ الإمام لا يمثل المركز، بوصفه مركزا تسلطيا يسعى من خلاله للهيمنة على الهوامش في دولته المنشودة، بل أن السياق الثقافي لهذه الرسالة يدلّ على أنّه كان يرتبط بعلاقات ملؤها المودة والإحسان مع جميع الأطراف، حتى مع المسيئين منهم، فقد علم أن واليه عبدالله بن عباس ((قد اشتد على بني تميم لأنهم كانوا مع طلحة والزبير، فأقصى كثيراً منهم))[٦٤]. فأرسل إليه رسالة يذكره فيها بصلة الرحم التي كانت بين بني تميم من جهة وبني هاشم من جهة أخرى حيث كانت بينهما مصاهرة تستلزم القرابة بالنسل وهو يُشير إلى تلك القرابة التي كانت في الجاهلية بينهما، ومفادها أن السيدة خديجة كانت زوجة لأبي هالة وهو تميمي فأنجبت



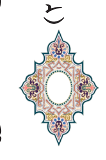
منه ولدا يقال له (هنداً)، ثم تزوجها الرسول الكريم (ص)، وكان هندٌ بنُ أبي هالة غلاماً صغيراً فتبناه النبي الكريم ثم ولدت له خديجة (ع) القاسم والطاهر وزينب وفاطمة(ع) فكان هندٌ أخاهم لأمهم(٦٥).

هذه الصلة كانت فرصة أمام الإمام لاحتواء بني تميم في البصرة على الرغم من وقوفهم إلى جانب خصومه في معركة الجمل، لبسط يد المودة إليهم، ولاشك أنهم يمثلون في موقفهم هامشاً آخر، لكنه ليس مقصياً أو مستبعدا من دائرة الرأفة والإحسان من قبله، ويبدو أنَّ عبدالله بن عباس كان يحمل صفتين، الأولى هامشاً آخر بالنسبة للإمام، والثانية، مركزاً بالنسبة لبني تميم، وقد استعمل نفوذه في إقصاء كثير منهم واستبعادهم، ومن ملامح ذلك الإقصاء، أنه كان ((يُسمِّيهم شيعة الجمل وأنصار عسكر وحزب الشيطان))(٦٦).

إنَّ استعادة الماضي المغيَّب في رسالة الإمام، يُمثلُ ((مظهراً من مظاهر تجلي الفكر وهو إحدى طرائق نقل الأفكار والقيم ووسيلة من وسائل دورانها فيما بين أفراد المجموعة الثقافية واللغوية الواحدة، وأداة من أدوات صنع الوعي العام))(٦٧).

إن فعل الوالي وسلوكه تجاه أهل البصرة كان مخالفاً للمثالية التي ينشدها الإمام، ويُريدها للآخرين، سواء أكانوا ولاة أم رعية فهو اعتاد على العفو والاحسان، والعدل والإنصاف، وخير مثال على ذلك، خطابه الموجه إلى واليه في الرسالة نفسها: ((فحادِثْ أهلَها بالإحسان إليهم وأحْلُلْ عُقدةَ الخَوفِ عن قلوبهم)).

يحملُ هذا النص ثقافتين متضادتين، الأولى، ثقافة التسامح التي تبناها الإمام، والثانية، ثقافة الثأر والإقصاء التي تبناها الوالي تجاه الرعية، وحين نستنطق ذلك الخطاب، وما يحمل من أنساق متجاورة يكشف لنا أن الوالي على الرغم من صحبته للإمام وملازمته له وتعلمه منه كثيراً من قيم التسامح والنبل، إلاَّ أنه لم يستطع أن يُلجِم غضبه تجاه أهل البصرة، ولم ينسَ موقفهم من الإمام في حرب الجمل، فالإمام يُدرك



تماماً النوازع والنوايا التي تُحرك بعض أهل البصرة تجاهه لكنه لم يتنازل عن مرجعياته الدينية لصالح تلك النوازع الفردية أو الشخصية، وكان يأمل أنْ يتحلى عاملُهُ بالمرجعيات نفسها، وفعله بالإساءة أو الإحسان سوف ينعكس ـ فيما بعد ـ على مكانته هو فخاطب الوالي في الرسالة نفسها، قائلاً: (فما جرى على لسانِك ويدك من خيرٍ وشرٍ؛ فإنَّا شريكان في ذلك)، فالشراكةُ بينهما ـ هنا ـ في الإحسان والإساءة معاً، وهذا دليل على عناية الإمام برعيته، فهو لا ينظر اليهم كهوامش أبداً.

إِنَّ الإمام يسعى إلى ((التأثير في المتلقي وما يستلزمه ذلك من تغيير لقناعاته وتوجيهها حيث يُصبح [السرد] ذا وظيفة اجتماعية، أي أن طرفي العملية السردية، السارد والمسرود له، إرسالاً وتلقياً يقعان تحت تأثير ملفوظ منتج ضمن سياق وضعي محدد ثقافياً، حتى يساهم في المحافظة على ما يُسَمِّيه بعض الدارسين أنماط الوجود في المجتمع الذي يعيش فيه المتحدث بكل أشكالها سواء ما تعلق منها بالأفراد أو بأنظمة حياتهم وممارساتهم))[٦٨].

ومعنى ذلك أنَّ استعادة أحداث الماضي بوصفها مظهراً سردياً اجتماعياً بامتياز أي أنه فعل تواصلي، تداولي مؤثر يندرج في نسق ثقافي يتحكم فيه بصورة تامة شكلاً ومضموناً عبر منظومة من القواعد والمقاييس الاجتماعية، وعبر ممارسة فاعلة بين طرفي الخطاب (السارد والمسرود له) إرسالاً وتلقياً، وهنا تُصبح عملية السرد ـ بوصفها استرجاعاً ـ سياقاً ثقافياً[٦٩].

إِنَّ الماضي بأحداثه، ليس وسيلة لنقل الأَفكار والقيم بين طرفي الرسالة فحسب، بل هو أكثر من ذلك ووفق رأي (بول ريكور) هو مصدر أَوّلي من مصادر معرفة الذات. والنص السردي ذو أُفقين، أُفق التجربة المتجه نحو الماضي مسترجعاً للأَحداث وفق خطاب سردي معين ورسالة وقصة ورواية... إلخ، وأَفق مستقبلي تتحكم بِهِ الوظائف المختلفة التي تعقب عمليات التمثل واستخلاص المغزى والتأويل وفق المقاصد المتوخاة من طرفي عملية السرد[٧٠].



إِنَّ استرجاع الماضي بأحداثه، هو خلخلة واضحة للزمن، تتمثل في الانزياح الزمني المؤقت للسارد، مهما كانت علاقته بالأحداث المروية وعلاقته بالمسرود لهُ معاً من الحاضر إلى الماضي، ومنه إلى المستقبل، وهي محاولة للإفلات من الزمن الحاضر باتجاه الماضي، أَي أَنَّهُ هروب من أسر اللحظة حنيناً إلى الماضي أَو توقاً إلى مستقبلٍ أفضل[٧١].

وفي ذلك يقول الإمام: ((أَمَّا بعدُ، فقد أتاني كتابُك تذكر فيه اصطفاءَ الله محمدا (ص) لدينهِ، وتأييدهِ إيَّاهُ بمن أيَّدهُ من أصحابه، فلقد خبَّأَ لنا الدهرُ منك عجبا، إذ طفِقتَ تُخبرنا ببلاء الله عندنا، ونعمتِهِ علينا في نبينا، فكنتَ في ذلك كناقل التمر إلى هَجَرٍ، وزعمتَ أنَّ أفضل الناس في الإسلام فلانٌ وفلانٌ...))[٧٢].

استعاد الإمام تلك الأحداث من خلال الأفعال الماضية: (خبَّأَ، طَفِقْتَ، زعمتَ، ذكرتَ)، وهي أحداث كانت موضع فخر بالنسبة له؛ فقد اصطفى الله تعالى محمداً (صلى الله عليه واله) نبياً واختاره لدينه رسولاً ثم نصره بالصحابة الأوائل، وكان الإمام في مقدمتهم، ولقد كان ((النبي صلى الله عليه وآله وعليٌّ كالشيء الواحد))[٧٣].

وقد يكون استرجاع الماضي هو (تذكيرٌ)، كما يسميه (جيرار جنيت)، أَي أَنَّهُ ضربٌ من العودة إلى الوراء ولا يبتعد كثيراً عن زمن القصة أو الحادثة، وسعته ليست كبيرة إِلاّ في القليل النادر الذي لا يتعدى التلميح إلى ماضيها الخاص، ومهمته تكثيف الحكاية، ووظيفته إلقاء الضوء على الأحداث التي سبقت زمن كتابة القصة/ الرسالة، وذلك بأَن تعمد إلى ما لم يكن دالاً فتجعله كذلك أَو تنفي تأويلاً محتملاً وتُقيم تأويلاً آخر أَقرب إلى الواقع[٧٤].

ويتضح ذلك جليّاً في رسالة الإمام الموجهة إلى أخيهِ عقيل بن أَبي طالب التي يصف فيها انتصار جيشه على جيش معاوية في أحدى المعارك، حيثُ يقول: ((فسَّرحتُ إليهِ جيشاً كثيفاً من المسلمين، فلَّما بلغهُ ذلك شَمَّرَ هارباً ونَكَصَ نادِماً، فلحقوُهُ ببعض الطريق، وقد طَفَّلتِ الشَّمسُ للإيابِ، فاقتتلوا شيئاً كَلاَ وَلاَ، فما كانَ



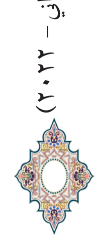
إلاَّ كموقف ساعةٍ حتّى نَجَا جَريضاً، بعدما أُخذ منه بالمُخَنَّقِ، ولم يبقَ منهُ غير الرَّمقِ، فلأياً بلأَي ما نجا، فدعْ عنك قُريشاً وتركاضهُم في الضلال، وتجوالهُم في الشقاقِ، وجماحهمْ في التيهِ، فإِنَّهم قد أَجمعوا على حربي كإجماعهم على حربِ رسولِ الله (ص) قبلي، فَجَزَتْ قريشاً عني الجوازي، فقد قطعوا رَحمي وسَلبوني سلطان ابن أُميِّ))[٧٥].

إِنَّ الماضي قد يبدو للوهلة الأولى حشواً في العمل السردي، إلاّ أنه هنا في هذا النص يُساعد في تقوية مسار الحكاية ومنحها دفقاً إضافياً في تنمية التفاعل مع الحدث الذي وقع في الماضي لكل من المُرسل/ الراوي، والمُرسَل إليه/ المروي له، على حدٍ سواء، ففي كتابه إلى أخيه عقيل استعاد الإمام أَحداث الماضي ليجعلها ماثلة أمام عينيه من خلال الأفعال: ((سرَّحتُ، شَمَّرَ، نَكَّصَ، لحقوه، طَفَّلَتْ، اقتتلوا، أخذ، أجمعوا....)).

وصف الإمام المعركة التي دارت بين جيشه وجيش معاوية وصفاً دقيقاً، فلما بلغه هجوم جيش العدو على اليمن بعث إليه جيشاً كثيفاً من المسلمين، فشَمَّر جيش العدو هارباً، وعاد نادماً مذعوراً، فلحقه جيش الإمام وقد مالت الشمس للغروب فاقتتل الجيشان ساعة، ثم نجا قائد جيش العدو بنفسه هارباً وقد عَسُرتْ نجاته من الموت عُسراً شَديداً. ثم يصف الإمام بعد ذلك في الرسالة نفسها موقف قريش من النبوة وخصومتهم لها ثم اجتماعهم على حربه بعد بيعته بالخلافة.

يحمل هذا الوصف تكثيفاً دلالياً يُشير إلى حدثين: أحدهما، قريب، هو انهزام جيش العدو وانتصار جيش الإمام، والثاني، بعيد، وهو خصومة قريش وعداؤها للرسول (صلى الله عليه واله) في مطلع الدعوة الإسلامية.

إِنَّه وصف يقوم على ثنائيتي: الماضي والحاضر، فإذا كان تدني الحاضر يُكسِب الماضي قيمةً أكبر، بحجة أنَّ الماضي هو النموذج الأمثل الذي تسعى (الجماعة) إلى إحيائه وإعادة بنائه[٧٦] فإنَّ الماضي المحمل بالأحداث بالنسبة للإمام لم يكن النموذج الأمثل الذي يسعى إليه وفيه ما يدلُّ على ضجرهِ الشديد منهُ



على مستوى سلوك الأَفراد أو الجماعة، والماضي كان سبباً في قطع رَحِمه، وضياع سلطانه الذي أورثَهُ إياه رسول الله (صلى الله عليه واله) ومن ذلك قوله: ((فَدَعْ عنك قريشاً وتركاضهم في الضلال، وتجوالهم في الشِقاق، وجماحِهم في التِيْه، فإنَّهم قد أجمعوا على حربي كإجماعهم على حرب رسول الله قبلي، فَجَزَت قريشاً عني الجوازي، فقد قطعوا رَحمي وسَلبوني سلطانَ ابن أُميِّ))[٧٧].

يُشير الإمام في هذا النص إلى أثر قريش في صنع الأحداث التي جرت في حياة الرسول (صلى الله عليه واله حيث تُشكل قريش (عشيرة الإمام) بالنسبة له بعداً مكانياً وزمانياً في آن واحد فالإنسان بوصفه كائناً لا يمكن أن يعيش خارج ذلك البعد فلا بدَّ أن يرتبط بالواقع من خلال المكان والزمان فيجعله ذا دلالة عميقة تحملُ أبعاداً ثقافية. فقريش بالنسبة له تُمثل قيمةً ثقافية تُشير إلى الإقصاء الذي لحقه بعد وفاة الرسول (صلى الله عليه واله) على الرغم من جهاده وفضائله وصفاته وتضحيته وبطولاته وحروبه التي خاضها مع الرسول (صلى الله عليه واله)، ((فأيُّ شيءٍ ما أنْ يدخُل في أنظمة ثقافية حتى يكتسب دلالة ما في هذا النظام أو ذاك، لأن تاريخ الشيء ما هو في الحقيقة إلاَّ إضفاء الدلالة عليه))[٧٨].

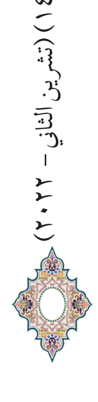
ينهض الحكي بوصفه صياغة لعلاقة الفرد بالموجودات ومحاولة لفهم موقعه في هذا الوجود، بالدلالة على استعادة أَحداث الماضي وذكر ما جرى فيها، وشرطه الجيد هو أَنْ يؤمِّنْ فهم السامع لهُ وأدراكه، وبهذا لا يشدُّ الحديث بعضه بعضاً، بل يشدُّ انتباه سامعيه ومتلقيه أَيضاً. إِنَّ تسلسل الأَحداث وارتباط بعضها ببعض سوف تؤثر حتماً بالمتلقي وهذا لا يمكن أَنْ يكون إِلاَّ إذا توفر كاتب ماهر[٧٩].

إِنَّ الوصف القائم على أحداث الماضي لا يعدُّ مؤثراً ما لم يتهيأ لهُ كاتب ماهر يستطيع أَنَّ يوجهه بالطريقة الْمُثلى التي تجعل الطرف الثاني/ المسرود لهُ في دائرة الإقناع والذهول، ويتضح ذلك في كتابه إلى عبد الله بن عباس واليه على البصرة يصف فيه اغتيال محمد بن أبي بكر(رحمه الله) والي مصر، ويشرح

لهُ مكانته من نفسه، ويصف جهاده في سبيل الله، ثم يُذكره بتخاذل الناس عن نصرته، إذ يقول: ((أما بعدُ، فإن مِصر قد افتُتِحتْ، ومحمد بن أبي بكر رحمه الله قد استُشهد، فعند الله نحتسبه ولداً ناصحاً، وعاملاً كادحاً، وسيفاً قاطعاً، وركناً دافعاً، وقد كنتُ حثثتُ الناس على لِحاقِه، وامرتُهم بغياثه قبل الوقعة، ودعوتهم سراً وجهراً وعَوْداً وبَدءاً، فمنهم الآتي كارهاً، ومنهم المُعتلُّ كاذباً، ومنهم القاعد خاذلاً))[٨٠].

ولا يخفى أَنَّ الإمام كان كاتباً مبدعاً أستطاع أَنْ يوجِّه عملية الكتابة توجيهاً حاسماً، ومن أبرز سمات كتابته، هو الوصف الدقيق للأحداث التي عاصرها منذ وفاة الرسول الكريم (صلى الله عليه واله) حتى مقتل عثمان، وهي أحداث جسام تتعلق بالبيعة والخلافة. فمن ذلك قوله: ((ولمّا إحتجَّ المهاجرون على الأنصار يوم السقيفة برسول الله (صلى الله عليه واله)، فلجوا عليهم، فإنْ يكُنِ الفَلَجُ به فالحقُّ لنا دونكم، وإنْ يكنْ بغيرِهِ فالأنصارُ على دعواهم))[٨١]؛ فقد وصفُ الشريف الرضي هذا الكتاب بأَنَّهُ، ((من محاسن الكتب))[٨٢] إذ يتضمن ما آلت إليه الأُمور بعد وفاة الرسول (صلى الله عليه واله) وتغييب الإمام عن دائرة القيادة والسلطة.

في هذه الرسالة، احتج الإمام على قريش الذين أبعدوه عن الخلافة بما احتجَّ به المهاجرون يوم السقيفة على الأنصار، وذلك بانتماء الرسول الكريم (صلى الله عليه واله) إليهم وكونهم عشيرته الأقرب، وإلى ذلك الحدث الكبير يُشير الشيخ محمد عبده، قائلاً: ((عندما اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة بعد موت النبي (صلى الله عليه واله) ليختاروا خليفة لهُ، وطلبَ الأنصار أَنْ يكون لهم نصيبٌ في الخلافة، فاحتجّ المهاجرون عليهم بأَنَّهم شجرة الرسول، ففلجوا اَي ظفروا بهم، فظَفْرُ المهاجرين بهذِهِ الحجة، ظَفَـرٌ لأمير المؤمنين على معاوية، لأَنَّ الإمام من ثمرة شجرة الرسول، فإنْ لم تكن حجة المهاجرين بالنبي صحيحة فالأنصار قائمون على دعواهم من حق الخلافة، فليس لمثل معاوية حق فيها، لأَنَّهُ أجنبي عنهم))[٨٣].



وفيها إشارة واضحة إلى الخلاف الذي وقع بين المسلمين والمهاجرين من جهة والأنصار من جهة أُخرى. وزادَ في حدته تبني المزاعم القائلة، ((إنَّ الرسول لم يستخلف أَحداً بعينه، ولم يسنَّ نظاماً معيناً للاستخلاف، وليس في القرآن ـ كذلك ـ نظامٌ محددٌ، وإنَّما ورَدَتْ فيه آياتٌ تؤكدُ أَنَّ أمر المسلمين شورى بينهم، هذا من ناحية النظرية، اَمَّا من ناحية الممارسة؛ فلم يكن اجتماع السقيفة إلاَّ رأياً، وكما أَنَّ الرأي يُصيب، فأَنَّهُ كذلك يُخطئ، ثم أَنَّ عهد أبي بكر لعمر بن الخطاب بالخلافة بعده زادَ في ترجيح الاعتماد على الرأي في الإمامة وما يتصل بها، ولم يكن اقتران الرأي بمبدأ قُرشية الخلافة إلاَّ ليزيد الخلاف تعقيداً واتساعاً، وهكذا أَدّت الممارسة السياسية بسبب الفروقات التي بدأت تبرز بين الطبقة الحاكمة والطبقات المحكومة، وهي فروقات كانت أساس الثورة على عثمان وقتله، وأساس تسمية الثائرين بأَنَّهم غوغاء وعبيد))[٨٤].

وظَّفَ الإمام تلك الأحداث التي جرت في خلافة أبي بكر وعمر ليفضح نوايا خصومه ويُبطِل دعواهم ـ لاسيَّما ـ معاوية الذي كان من أشدهم، وليبين للناس حجم الظلم الذي وقع عليه طوال السنوات السابقة التي سبقت حكمه (عليه السلام)، ثم تجريده من السلطة. وإزاء كل ذلك فقد حمل نفسه على الصبر والتأسي من أجل الحفاظ على وحدة الامة، وذلك ما أشار إليه بقولهِ: ((وزعمتَ أَنّي لكلّ الخلفاءِ حَسَدتُ، وعلى كلهم بَغيتُ، فإنْ يكنْ ذلك كذلك، فليست الجنايةُ عليكَ فيكونَ العذرُ إليكَ))[٨٥].

إنَّ وظيفة الحكي في رسائل الإمام، هي وظيفة ثقافية ـ شأنها شأن الوظائف الأُخرى ـ كالإبلاغية والنفعية والتعليمية، وهي ذات مقاصد، ولعلَّ أهم تلك المقاصد، هو ما يؤسسه النسقُ الثقافي الفكري والاجتماعي الذي يتضمن بُعدين: أحدهما، قريب والآخر، بعيد، مثل إزالة الغموض الحاصل أو تدعيم رأي أو وجهة نظر ما أو إقامة حقيقة جديدة بديلاً عن حقيقة أُخرى مزعومة، وبذلك يُصبح وصف الحقائق مظهراً اجتماعياً، لأَنَّهُ فعل تداولي،

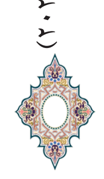
تواصلي مؤثر يندرج في نسق ثقافي يتحقق عِبَرَ ممارسة فعّالة بين السارد والمتلقي[٨٦]، فمن ذلك قوله: ((وقلتَ: إِني كنتُ أُقادُ كما يُقادُ الجملُ المَخْشوشُ حتى أُبايعَ، ولَعمرُ الله! لقد أردتَ أَنْ تَذُمَّ فمدحتَ، وأَنْ تَفضَحَ فافتُضحتَ، وما على المسلم من غضاضةٍ في أنْ يكون مظلوماً ما لم يكنْ شاكاً في دينه ولا مُرتاباً بيقينه، وهذه حُجتي إلى غيرك قصدُها، ثُمَّ ذكرتَ ما كان من أمري وأمرَ عثمان، فلكَ أَنْ تُجابَ عن هذه لِرَحِمِكَ منه، فأَيُّنا كان أعدى لهُ، وأهدى إلى مَقاتِلِهِ، أَمَنْ بذلَ لهُ نصرتَهُ فاسْتقعدَهُ واستكفَّهُ، أَمَّنْ استنصرَهُ فتراخى عنه وَبَثَ المنونَ إليه حتى أَتى قَدَرُهُ عليه؟))[٨٧].

في قوله (عليه السلام): (هذه حجتي إلى غيرك قصدها)، إشارة إلى أنَّ المخاطب لم يكن يستحق الاحتجاج من الإمام، لأنه لا يمتلك المكانة التي تؤهله إلى ذلك، فهو ليس نظيراً لهُ، وهو منقطعٌ عن أمر الخلافة ولا يمتُ لها بأية صلة، فلا حاجة للإمام أنْ يُقدِّم له الحجج وإنما شرح من خلاله للناس أمر الخلافة، أما تفصيله (عليه السلام) في أمر عثمان، فليس لأن معاوية يستحق ذلك التفصيل، بل لأنه كان من أبناء عمومة عثمان ليس إلاَّ[٨٨].

أَمَّا اَمرُ عثمان فقد فصَّلَ الإمامُ القولَ فيه وكانَ بريئاً من دمِّهِ وبَذلَ لهُ النصرة، وأَنَّ عثمان لم يقبلها، ولمّا استنصَر عثمانُ معاوية ومروان خذلاه وخلّيا بينه وبين الموت، وهذهِ الأحداث كانت قد جرت في المدينة المنورة قبيل تنصيب الإمام خليفة من قِبل المسلمين، فاستعادها عندما أتهمه معاوية المشاركة في قتل عثمان.

إنَّ هذه الأحداث التي استرجعها الإمام تُمثل قضية الصراع بين المسلمين بعد وفاة الرسول (صلى الله عليه واله)، ولاسيَّما قضية البيعة والخلافة والعلاقة بينهم شكّلت حدثاً مهماً في حياته قبل وبعد تسنمهِ الخلافة؛ فقد تعرّض للتغييب بعد وفاة الرسول، ومما يدلُّ على ذلك خطابه لمعاوية: ((وقلتَ: إِني كنتُ أُقادُ كما يُقادُ الجملُ المَخْشوشُ حتى أُبايعَ))[٨٩].

وفي هذا دلالة واضحة على أُمور عدة، منها: أَنَّه (عليه السلام) قد بايع تحت القوة والقهر، ولم يكن على قناعة



بذلك، وأَنَّ القوم لم يراعوا سابقتهُ في الإسلام وجهادَهُ في سبيل الله، فالبيعة قضية مركزية في حياته وقد انطوت على ((إشكالات نسقية معرفية ثقافية متنوعة عِبْرَ تحركات أنساقها الثقافية المختلفة في المجتمع، وهذه الواقعة الثقافية استمدت مقوماتها من ثقافة قبلية كانت منزوية في الخيال الجماعي))[٩٠].

ظهرت هذه الثقافة بألوانٍ جديدة ولَبِست أثواباً لم تكن معروفة في عهد الرسول (صلى الله عليه واله) وصارت مستبدةً أو طاغية في حياة المسلمين حتى مقتل عثمان، وبعد تسنمه الخلافة حاول الإمام أَنْ يبعثَ في الناسِ أيديولوجية جديدة لم تكن معهودة، يمكن تمثيلها في قول الإمام الذي مرَّ بِنا (آنفاً)، عند الحديث عن فلسفته في الحكم: ((وليس أمري وأمرُكم واحداً، إنّي أُريدكم لله وأَنتم تريدونني لأَنفسكُمْ))[٩١].

خلاصة القول: إِنَّ رسائل الإمام قد مثلت وسيلة اتصال مع الآخر على اختلاف توجهاته الفكرية وانتماءاته، وتباين ثقافته. ولمّا كانت الرسالة مظهراً من مظاهر الحكي الذي يتضمن بعض عناصر السرد، كالمفارِقة الزمنية التي تعني تخلخل الزمن باتجاه استعادة الماضي المفقود أو المغيب بينهما، فقد وظفَّ الإمام أحداث الماضي ما دعت الحاجة إلى ذلك، لتوضيح فكرة أو لبيان موقف ما، كون الماضي يساعد الكاتب على نقل أفكاره إلى المتلقي أملاً في إقناعه أو حملِهِ على الإذعان. وحينَ نُسلِّمُ أَنَّ الأدب سواء أكان شعراً أو نثراً هو مظهر من مظاهر تجلي الفكر، والسرد فنٌّ من فنونه، وبذلك يمكن القول: إِنَّ النص المكتوب، هو وسيلة من وسائل صنع الوعي الثقافي بين الأَفراد، بل هو مصدر من مصادر معرفة الذات ومعرفة العالَم على رأي (بول ريكور)، لأَنَّهُ نص يحمل أُفقين: أُفق التجربة المتجه نحو استعادة الماضي أي استرجاعه، وأُفق مستقبلي، أي يَستشرف المستقبل من خلال الحاضر.

الهوامش:

١- المركزية الإسلامية، عبد الله ابراهيم: ١٩.

٢- معجم المصطلحات الادبية، ابراهيم فتحي: ١٤.

٣- يُنظر: المصطلح السردي عند عبد الملك مرتاض - كتاب في نظرية الرواية إنموذجاً - رسالة، بوجملين مصطفى، الجزائر، ٢٠١٢م: ٧٧.

٤- يُنظر: قاموس السرديات، جيرالد برنس، ترجمة السيد إمام: ١٥، ٦٩،١٦.

٥- في نظرية الرواية، عبد الملك مرتاض: ٢٧٥.

٦- بنية النص الروائي، ابراهيم خليل: ١٠٤.

٧- يُنظر: معرفة الآخر - مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة -، د. عبد الله ابراهيم، سعيد الغانمي، عواد علي: ١١٠-١١١.

٨- الخطاب والتأويل، نصر حامد أبو زيد: ٢٥.

٩- السرد العربي القديم - الانواع والوظائف والبنيات -، ابراهيم صحراوي: ٢٤.

١٠- يُنظر: نهج البلاغة - بلاغة الأنساق الاتصالية ووظائفها -، محمد السيد جاسم: ١٢٢.

١١- شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد المعتزلي: ١٤/ ٢٠٣.

١٢- المصدر نفسه: ٤/ ٢٠٣.

١٣- في ظلال نهج البلاغة، محمد جواد مغنية: ٥/ ٢٣.

١٤- خطاب الحكاية - بحث في المنهج، جيرار جنيت، ترجمة محمد معتصم وعبد الجليل الأزدي وعمر حلى: ٥١.

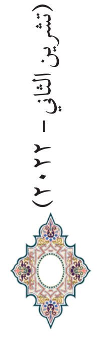
١٥- نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده: ٣/ ٣٩١.

١٦- يُنظر: في ظلال نهج البلاغة، محمد جواد مغنية: ٥/ ٢١.

١٧- يُنظر: نهج البلاغة - بلاغة الأنساق الاتصالية ووظائفها -، محمد السيد جاسم: ٨٤.

١٨- شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد المعتزلي: ١٤/ ٢٠٤.

١٩- يُنظر: المركزية الإسلامية، عبد الله ابراهيم: ٨.





٢٠- عليٌّ سُلطة الحق، عزيز السيد جاسم: ١٣١.

٢١- المصدر نفسه: ١٣١.

٢٢- نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده: ١/ ٩٥ (الخطبة ٥٥).

٢٣- نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده: ١٦/ ١٨٥.

٢٤- يُنظر: في ظلال نهج البلاغة، محمد جواد مغنية: ٥/ ١٨٠.

٢٥- شرح نهج البلاغة، ابن أبي حديد المعتزلي: ١٦/ ١٨٥. المدبر: الهارب، المقبل: الذي لم يفر لكن جاء فاعتذر وتنصل.

٢٦- السرد العربي القديم، الانواع والوظائف والبنيات، ابراهيم صحراوي: ٩٦.

٢٧- شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد المعتزلي: ١٦/ ١٨٥ـ ١٨٦.

٢٨- يُنظر: جدلية المركز والهامش، أبكر آدم إسماعيل: ١٤.

٢٩- جدلية المركز والهامش في الرواية النسوية الجزائرية، (رسالة ماجستير غير منشورة)، ياسمينا صالح، الجزائر: ١٤.

٣٠- الثابت والمتحول، ـ بحث في الإتباع والإبداع عند العرب ـ، أدونيس: ١١(طبعة دار العودة، بيروت).

٣١- نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده: ٣/ ٣٩٧.

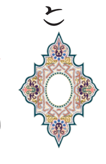
٣٢- شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد المعتزلي: ١٥/ ٧١.

٣٣- المصدر السابق: ١٥/ ٧٥.

٣٤- المركز والهامش في أدب عيسى لحيلح (رسالة)، الجزائر، دليلة الباح: ٢١.

٣٥- شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد المعتزلي: ١٥/ ٧١. الصريح: من أسلم اعتقاداً وإخلاصاً، اللصيق: من أسلم تحت السف أو رغبة في الدنيا.

*- هو التواصل القائم على حجة مؤسِّسة على بنية الواقع، سواء أكان ذلك مرتبطا بالعمل والشخص ام بالشخص والعمل أم بالشخص وسلفه. والعكس يعني التقابلي بين طرفي الحوار، ومثاله هو ما دار بين الامام ومعاوية من حوار، يحاول كل منهما فيه نفي قيم الفضيلة عن الآخر وتثبيتها لنفسه. ولم يكتفِ



الامام بالوصل القائم بين الشخص وعمله، وإنما وظف العلاقة بين معاوية وأسلافه من صلة قرابة، أي بين الشخص وماضيه، للتأييد والانكار، أي التأييد لذاته (عليه السلام) في اثبات قيم الفضيلة والانكار لمعاوية في نفيها عنه. ينظر: بلاغة الخطاب السياسي ـ دراسة في التراسل بين علي ومعاوية (بحث)، عماد شعير، مجلة فصول، العدد٨١ـ٨٢:: ٥٧٠ وما بعدها.

٣٦- يُنظر: بلاغة الخطاب السياسي – دراسة في التراسل بين علي ومعاوية (بحث)، عماد شُعير: ٥٧٠.

٣٧- شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد المعتزلي: ١٥/ ١٠٩.

٣٨- الخطاب والتأويل، نصر حامد أبو زيد: ١٣٠.

٣٩- نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده: ٣/ ٣٩٦ـ٣٩٧.

٤٠- يُنظر: المصدر نفسه (الهامش)، ٣/ ٣٩٦.

٤١- شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد المعتزلي: ١٥/ ٥٠.

٤٢- مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن ابن خلدون: ١٧٣. ويُنظر: ثنائية المركز والهامش ـ مفهومه، أنواعه، جذوره ـ (بحث) دليلة الباح، مجلة قراءات، جامعة بسكرة، الجزائر: ٣٠٠، ع٤/ ٢٠١٢.

٤٣- يُنظر: ثنائية المركز والهامش واسقاطها على الظواهر الانسانية والسياسية والثقافية، بكر السباتين (مقال)، صحيفة المثقف، ع٥٢٥/ ٢٠٢٠م.

٤٤- شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد المعتزلي: ١٧/ ٨٣.

٤٥- خطاب الحكاية، جيرار جنيت: ٦١.

٤٦- يُنظر: الهامش الاجتماعي في الأدب ـ قراءة سوسيو ثقافية ـ د. هويدا صالح: ٧٠.

٤٧- يُنظر: في ظلال نهج البلاغة، محمد جواد مغنية: ٥/ ٤٨٣.

٤٨- سورة القصص، الآية: ٨٣.

٤٩- نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده: ١/ ٣٧ ـ ٣٨. الناكثة: أصحاب الجمل، المارقة: أصحاب النهروان،



القاسطون: الجائرون وهم أصحاب صفين.

٥٠- يُنظر: المصدر نفسه: ١/ ٣٧. (الهامش)

٥١- تكوين العقل العربي، د. محمد عابد الجابري: ٤٤.

٥٢- نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده:١/ ٧٢. العقص: التواء القِرْن على الأُذنين، وعَقَصَ الشَعرَ: ظَفَرهُ وطيه على الرأس.

٥٣- يُنظر: المصدر نفسه: ١/ ٧٢.

٥٤- يُنظر: النقد الثقافي ـ قراءة في الأنساق الثقافية العربية ـ، عبد الله الغذامي:٧١.

٥٥- نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده: ١/ ٧٢.

٥٦- النقد الثقافي ـ قراءة في الأنساق الثقافية العربية ـ، عبد الله الغذامي:٢٢٦.

٥٧- يُنظر: مشكلة الثقافة، مالك بن نبي، ترجمة عبد الصبور شاهين:٢٣.

٥٨- الحاكمية في فكر الإمام علي، عبد الأمير دلي: ١٣٩.

٥٩- شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد المعتزلي: ٩/ ٢٤.

٦٠- الشكل مقتبس من: الحاكمية في فكر الإمام علي: ١٤٠.

٦١- تصنيف نهج البلاغة، لبيب وجيه بيضون: ٥٣٣، وينظر: الحاكمية في فكر الإمام علي: ١٧٦.

٦٢- يُنظر: النقد الثقافي ـ قراءة في الأنساق الثقافية العربية ـ عبد الله الغذامي:٦٤ ـ ٦٥.

٦٣- نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده:٣/ ٤٠٤. تنمرك: تنكر أخلاقك، أربَعْ: أرفق بهم، الوغم: الحر.

٦٤- المصدر نفسه، (الهامش).

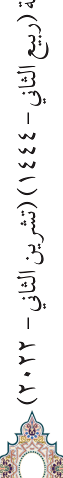
٦٥- يُنظر: في ظلال نهج البلاغة، محمد جواد مغنية: ٥/ ١١٠.

٦٦- في ظلال نهج البلاغة، محمد جواد مغنية: ٥/ ١١٠.

٦٧- السرد العربي القديم ـ الأنواع والوظائف والبنيات ـ ابراهيم صحراوي: ٢٤.

٦٨- السرد العربي القديم ـ الأنواع والوظائف والبنيات ـ، ابراهيم صحراوي: ٩٨.

٦٩- يُنظر: المصدر نفسه: ١٠٢.



٧٠- يُنظر: الوجود والزمان والسرد ـ فلسفة بول ريكور ـ، ترجمة سعيد الغانمي: ٣١.

٧١- يُنظر: السرد العربي القديم ـ الأنواع والوظائف والبنيات ـ، ابراهيم صحراوي: ٢٤.

٧٢- نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده: ٣/ ٤١٤. هَجَر: مدينة كثيرة النخل في البحرين.

٧٣- شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد المعتزلي: ١٥/ ١١٣.

٧٤- يُنظر: خطاب الحكاية ـ بحث في المنهج، جيرار جنيت، ترجمة محمد معتصم وعبد الجليل الأزدي وعمر حلي: ٦٤ـ٦٦.

٧٥- نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده: ٣/ ٤٣٨. طَفَّلَتْ الشمس للإياب: رجعت، الجريض: الساقط الذي لا يستطيع النهوض، المُخنَّق: موضع الخناق، الرَمق: بقية النفس (الروح)، لأياً: شدة وعسرة، الجوازي: جمع جازي وهو المكافىء وفي قوله (عليه السلام) دعاء عليهم بالجزاء على أعمالهم، أبن أمّي: يُشير (عليه السلام) الى أُمِّهِ فاطمة بنت أسد لأَنها ربَّت رسول الله (ص) في حجرها.

٧٦- يُنظر: القارئ والنص ـ العلامة والدلالة ـ، سيزا قاسم: ٧٠ـ٧١.

٧٧- نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده: ٣/ ٤٣٨.

٧٨- شؤون العلامات ـ من التشفير إلى التأويل ـ، د. خالد حسين: ١٦٣.

٧٩- يُنظر: السرد العربي القديم ـ الأَنواع والوظائف والبنيات ـ، إبراهيم صحراوي، ص٣٢.

٨٠- نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده: ٣/ ٤٣٧.

٨١- نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده: ٣/ ٤١٦. لجُّوا: ظفروا.

٨٢- المصدر نفسه: ٣/ ٤١٤.

٨٣- المصدر نفسه: ٣/ ٤١٦.

٨٤- الثابت والمتحول ـ دراسة في الإتباع والإبداع عند العرب ـ الأصول، أدونيس: ١/ ١٧٥.

٨٥- نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده: ٣/ ٤١٧.





٨٦- يُنظر: السرد العربي القديم ـ الأنواع والوظائف والبنيات ـ، ابراهيم صحراوي:١٠١ـ١٠٢.

٨٧-نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده: ٣/ ٤١٧. لرحمك منه: لقرابتك منه، أعدى لهُ: أشدُّ عدواناً عليه، مقاتلهُ: وجوه القتل، استنصر: طلب النصرة والمعونة.

٨٨- يُنظر: المصدر نفسه.

٨٩- المصدر السابق. الخُشاش: ما يدخل في أنف البعير من خشب لينقاد، وخششتَ البعيرَ: جعلت في أنفه الخشاش.

٩٠- الحاكمية في فكر الامام علي، عبد الأمير دلي:١٢٠.

٩١- شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد المعتزلي: ٩/ ٢٤.



المصادر والمراجع:

١. بلاغة الخطاب السياسي - دراسة في التراسل بين علي ومعاوية -، عماد شعير، (بحث)، مجلة فصول، ع٨١ - ٨٢، القاهرة، مصر، ٢٠١٢م.

٢. بنية النص الروائي، ابراهيم خليل، منشورات الاختلاف، ط١، ٢٠١٠م.

٣. تصنيف نهج البلاغة، لبيب وجيه بيضون، ج١، مكتب الاعلام الاسلامي، ايران، ط٢، ١٩٨٧م.

٤. تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط١٠، ٢٠٠٩م.

٥. الثابت والمتحول - بحث في الاتباع والابداع عند العرب -، أدونيس، دار العودة، ط٤، بيروت، لبنان، ١٩٧٢م.

٦. ثنائية المركز والهامش - مفهومه، انواعه، جذوره -، دليلة الباح، (بحث)، مجلة قراءات، جامعة بسكرة، الجزائر، ع٤، ٢٠١٢م.

٧. ثنائية المركز والهامش واسقاطها على الظواهر الانسانية والسياسية والثقافية، بكر السباتين، (مقال)، صحيفة المثقف، ع٥٢٥، ٢٠٢٠م.

٨. جدلية المركز والهامش - قراءة جديدة في دفاتر الصراع في السودان -، ابكر إسماعيل، الخرطوم، السودان، ط٢، ٢٠١٥م.

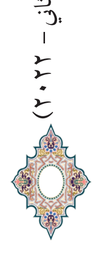
٩. جدلية المركز والهامش في الرواية النسوية الجزائرية عند ياسمينا صالح - رواية وطن من زجاج انموذجاً - (رسالة ماجستير)، الجزائر، ٢٠١٧م.

١٠. الحاكمية في فكر الامام علي (عليه السلام) - دراسة في ضوء الأنساق الثقافية، عبد الامير دلي، مؤسسة علوم نهج البلاغة، كربلاء، العراق، ط١، ٢٠١٦م.

١١. خطاب الحكاية - بحث في المنهج -، جيرار جينيت، ترجمة: محمد معتصم وعبد الجليل الازدي وعمر حلى، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، ط٢، ١٩٩٧م.

١٢. الخطاب والتأويل، د. نصر حامد ابو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٠م.

١٣. السرد العربي القديم - الانواع والوظائف والبنيات، ابراهيم صحراوي،



منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، ط١، ٢٠٠٨م.
١٤. شرح نهج البلاغة، ابن ابي الحديد المعتزلي، مؤسسة الآداب الشرقية، ط١، النجف الاشرف، ٢٠١٦م.
١٥. شؤون العلامات ـ من التشفير الى التأويل ـ، د. خالد حسين، دمشق، سوريا، ط١، ٢٠٠٨م.
١٦. عليّ سلطة الحق، عزيز السيد جاسم، تحقيق وتعليق: صادق جعفر الروازق، منشورات الاجتهاد، العراق، النجف الاشرف، ط١، ٢٠٠٠م.
١٧. في ظلال نهج البلاغة، شرح محمد جواد مغنية، مؤسسة دار الكتاب الاسلامي، إيران، قم المقدسة، ط٤، ٢٠٠١م.
١٨. في نظرية الرواية ـ بحث في تقنيات السرد ـ، د. عبد الملك مرتاض، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٨م.
١٩. القارئ والنص ـ العلامة والدلالة ـ، سيزا قاسم، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط١، د.ت.
٢٠. قاموس السرديات، جيرالد برنس، ترجمة: السيد إمام ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، ط١، ٢٠٠٣م.
٢١. المركز والهامش في أدب عيسى لحيلح، دليلة الباح، (اطروحة دكتوراه)، الجزائر، جامعة بسكرة، ٢٠١٦م.
٢٢. المركزية الاسلامية، د. عبدالله ابراهيم، دار الكتب العلمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، بغداد، العراق، ٢٠١٩م.
٢٣. مشكلة الثقافة، مالك بن نبي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط٤، ١٩٨٤م.
٢٤. المصطلح السردي عند عبد الملك مرتاض ـ كتاب (في نظرية الرواية انموذجاً)، رسالة، بوحمليق مصطفى، الجزائر، ٢٠١٢م.
٢٥. معجم المصطلحات الادبية، ابراهيم فتحي، المؤسسة العربية للناشرين المتحدين، ط١، تونس، ١٩٨٦م.
٢٦. معرفة الآخر ـ مدخل الى المناهج النقدية الحديثة ـ، د. عبدالله ابراهيم، سعيد الغانمي، عواد علي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٠م.

٢٧. مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، (ت٨٠٨هـ)، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٧٨م

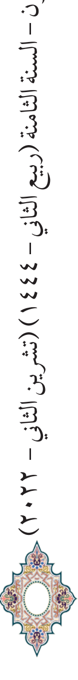
٢٨. النقد الثقافي ـ قراءة في الأنساق الثقافية العربية، عبدالله الغُذّامي، المركز الثقافي العربي، الرياض، ٢٠٠٠م.

٢٩. نهج البلاغة ـ بلاغة الأنساق الاتصالية ووظائفها ـ، محمد السيد جاسم، دار يوتيبا، بغداد، ط١، ٢٠١٤م.

٣٠. نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده، تعليق: فاتن محمد خليل اللبون، مؤسسة التاريخ العربي للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، د.ت.

٣١. الهامش الاجتماعي في الأدب ـ قراءة سوسيو ثقافية ـ، د. هويدا صالح، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط١، ٢٠١٥م.

٣٢. الوجود والزمان والسرد ـ فلسفة بول ريكور ـ، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ١٩٩٩م.





الجَّدل النَّحويّ – النَّشأة والتَّطور- دراسة تأصيليّة

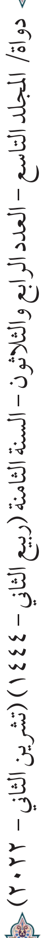
أ.د. أحمد عبد الله المنصوري
جامعة البصرة/ كلية التربية– القرنة

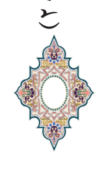
إيمان عبد جاسم

The grammatical debate- genesis and development – a fundamental study

Prof. Dr. Ahmed Abdullah Al-Mansoori

Reseaecher Eman Abed Jassim





ملخص البحث

من اللافت للنظر عند القدماء أنّه لم يكن لمصطلح الجّدل عندهم حدّ ولا تنظير له في مصنفاتهم، فعلى كثرة الجدال الذي دار بين النّحاة في مناظراتهم ومحاوراتهم ومخالفاتهم، انعدم عندهم التعريف بالجّدل النحويّ، وربّما استعاضوا عنه بتعريف الجّدل بعلم الكلام والمنطق. حتّى إذا جاء أبو البركات الأنباري (ت٥٧٧ه) فوضع أصوله وقوانينه في رسالته (الإغراب في جدل الإعراب)، ليكون أوّل ماصُنّف لهذه الصناعة في قوانين الجّدل والآداب، ليسلكوا به عند المجادلة والمحاولة والمناظرة سبيل الحقّ والصواب، ويتأدّبوا به عند المحاورة والمذاكرة عند المناكرة والمضاجرة في الخطاب. ليتطور فيما بعد فيغدو منهجاً في دراسة المسائل الخلافية يقوم على النقاش والحوار الذي يديره نحويّ مع مخالف حقيقي أو مفترض، نحويّ أو غير نحويّ(لغوي أو غيره)، غايته الدّفاع عن أطروحته، وإقناع المخالف له، بحيث يعرض كلٌّ منهما وجهة نظره في المسألة، مستعرضًا أدلّته التي يستند إليها، واعتراضاته التي يراها على أدلّة خصمه، ومجيبًا على مايقيمه المعلل من اعتراضات على أدلّته. وقد تمظهر الجّدل النحويّ في ثلاث صور؛ الأولى: التي يكون فيها علميًا محضًا. والثانية: هي التي اختلط فيها العلم بالعصبية. أمّا الثالثة: فهي التي قامت أساسًا على النزاع والخصام.

الكلمات مفتاحية:الجدل، الحجاج، الخلاف النحوي، المنظرات النحويّة.





Abstract

It is remarkable for the ancients that the term dialectic did not have limit in their works. Because of the many arguments that took place between grammarians in their debates, dialogues, and disagreements, they lacked the definition of the grammatical debate, and perhaps they may have replaced it by defining dialectic as the science of speech and logic.

Not until when Abu al-Barakat al-Anbari (d. 577 AH) came who laid down his principles and laws in his letter (Al-Ighrib fi fi-Dijal al-Arabiya), meaning 'Strangeness in the polemics of parsing' to be the first to classify this industry in the laws of controversy and morals. These laws are to be when arguing and debating the through path of truth and righteousness. Also, to be polite upon dialogue, controversies, and quarreling in discourse. Later, it has been developed to be an approach in the study of controversial issues based on discussion and dialogue, conducted by a grammarian with a real or supposed opponent, grammatical or non-grammatical (linguistic or nonlinguistic), whose aim is to defend his thesis and convince the opponent. Each of them presents his point of view on the issue, reviewing his evidence on which he relies, and the objections he sees to the evidence of his opponent, and responding to the objections that the justified makes to his evidence. The grammatical controversy appears in three forms: the first is that it is purely scientific. The second is that in which science is mixed with nervousness. As for the third, it is based mainly on conflict and strife.

Keywords: debate, arguments, grammatical disagreement, grammatical views.



توطئة:

ظهر الجّدل في النّحو العربيّ لما فيه من خلافات بين النّحويين، إذ تباينت مذاهبهم وتشعّبت آراؤهم وتعددت. فالنّحوي يتطلّع إلى إثبات مذهبه، لذلك وقف كلٌّ منهم موقف المحاجج المجادل لخصمه. وحاول البحث أن يؤصّلَ لذلك الجّدل الذي ظهر عند النّحويين، فما إنْ ظهر النحو حتّى أخذ النّحاة يجتهدون في أحكامه، وكلُّ نحويّ يروم إلى إثبات مذهبه، وبذلك نشأت المناظرات والخلافات القائمة على الدليل والاعتراضات والردود، ودار الجّدل بين النحاة حول موضوعات متعددة، منها ما دار حول العلّة، ومنها مادار حول العامل، وآخر حول الأحكام، وغيرها من الموضوعات النحويّة. وعليه جاء البحث بعنوان (الجّدل النحويّ دراسة تأصيليّة)، وترجع أهميته إلى أنّه حاول التأصيل للجّدل في النّحو العربيّ، وكيف انتقل إليه بعد أن كان من العلوم المعتمدة عند علماء المنطق والكلام والأصول.

وقد استوى البحث في ثلاثة مباحث تسبقها توطئة وتقفوها خاتمة وقائمة بمصادره ومراجعه. جاء المبحث الأوّل بعنوان الجّدل والحجاج بين اللغة والاصطلاح، وقد اشتمل على الجّدل والحجاج في اللغة والاصطلاح والعلاقة بينهما، والجّدل والحجاج عند النحويين، وصور الجّدل النحويّ، وماهي طرائقه في النّحو العربيّ. وبعد ذلك انتقل البحث في المبحث الثاني إلى بيان جذور الجدل في النّحو العربيّ وتمظهره في الخلاقات والمناظرات النحويّة. ثم بيّنا في المبحث الثالث نشأته في النّحو العربيّ تطبيقًا وتنظيرًا، وكيف أنّ ممارسته بدأت تطبيقًا في مجالس العلماء لما دار فيها من مناظرات ومحاورات، ثم نُظّر بالشيء القليل لذلك الجّدل، إذ كان التنظير له باهتًا.

وقد خرج البحث بنتائج منها: الحجاج آلية من آليات الجّدل، لم تبتعد صور الجّدل وطرائقه في النّحو العربيّ عن صوره وطرائقه في العلوم الأخرى، الجّدل النّحوي قديم قدم تلك الخلافات

النحويّة والمناظرات التي كانت ميدانًا للجّدل في النّحو.

المبحث الأوّل: الجدل والحجاج بين اللغة والاصطلاح

أولاً: الجّدل والحجاج في اللغة والعلاقة بينهما:

أ- الجّدل لغة : وصف ابن فارس تلك الخصومة في الجّدل بالامتداد، فعندما يعتدُّ كلّ طرف برأيه ؛رغبة في تحقيق الغلبة حتمًا سيؤدي ذلك إلى الامتداد في الجّدل والمناقشة واستمرار النزاع بينهم، وفي هذا يقول ابن فارس: ((الجيم والدال واللام أصلٌ واحدُ وهو من باب استحكام الشيء في استرسال يكون فيه، وامتداد الخصومةِ ومراجعةِ الكلام)).[(١)] وجاء في لسان العرب: ((الجَدْل :شدة الفَتْل، وجَدَلتُ الحَبْلَ أجْدِلُه جَدْلًا إذا شددت فَتلَه وفَتَلتْه فَتْلاً مُحكماً))[(٢)]، وقال في الجّدل أيضًا : ((الجدل اللَّدَد في الخُصومة والقدرةُ عليها، وقد جادلته مجادلة وجِدالًا، ورجل جدِل ومِجْدَل ومِجْدال، شديد الجَدَل، ويقال جادَلْت الرّجل فجَدَلته جَدْلًا أي غلبته، ورجل جَدِل : إذا كان أقوى في الخصام، وجادَلَه أي خاصمه، ... والاسم الجَدَل، وهو شدَّة الخصومة)).[(٣)] فمدار الجدل عند ابن منظور الخصومة. والجدل عند الرّاغب هو: ((المفاوضة على سبيل المنازعة))[(٤)]

إذاً معاني الجدل في اللغة تدور حول الاستحكام، والخصومة والغلبة، ومقابلة الحجّة بالحجّة واعتماد الدليل.

٢- الحِجاج لغة : لا يبتعد المعنى اللغوي للحجاج عن المعنى اللغوي للجدل، فهو في اللغة وحسب ماجاء في معجم مقاييس اللغة : ((يقال حاججت فلانًا فحجَجْته أي غلبتُه بالحجّة وذلك الظّفرُ يكون عند الخصومة، والجمع حُجَج والمصدر الحِجَاج)).[(٥)] وحدّه ابن سيده بقوله: والحُجَّة مادُوفِعَ به الخَصمُ، والجمع حُجَجٌ وحِجاجٌ وحاجَّهُ مُحَاجَّةً وحِجاجاً:نازعه الحُجة وحَجَّهُ يَحُجُّهُ حَجا:غلبه على حُجَّته وفي الحديث: "فَحَجَّ آدمُ مُوسَى"))[(٦)] وفي لسان العرب: ((والحُجَّةُ البُرْهان؛ وقيل: الحُجَّة مادُفِعَ به الخصم))[(٧)]. وعند

الفيروزآبادي: ((والمِحْجاجُ الجَدِلُ)).[٨]

من خلال ملاحظة التعريفات اللغويّة لكلا المادتين نجد أنّ اللغويين جعلوا الجدل مرادفاً للحجاج، سواء من خلال ماصرّحوا به كما رأينا عند ابن منظور والفيروزآبادي، أو من خلال صياغة تعريفاتهم التي جمعت صفات الجدل في الحجاج والعكس. فكلاهما قائم على الغلبة في الخصومة والمنازعة فيها عن طريق تبادل الحجج والأدلة، فجعلوا الحجة والتخاصم ملازمين للحجاج والجدل.

الجدل والحجاج عند النحويين:

لم يتداول النحويون القدماء مصطلح الحجاج بل تداولوا مصطلح الاحتجاج، ومصطلح الحجاج النحويّ يختلف عن مصطلح الاحتجاج إذ يكتفي بإثبات مستند صحّة أحكام النّحو وقواعده لكنّ مصطلح الحجاج وارد في أعمال النحويين، وذلك عند الزجاجي بعد أن ساق حجج الكوفيين في الذهاب إلى أنّ المصدر مأخوذ من الفعل، قال في إفساد رأيهم على هدي مذهب الكوفيين[٩] ((القول في إفساد هذا الحجاج والردّ عليه))[١٠]

وكذلك عند ابن جني في نقاشه لمسألة الألف والواو والياء في المثنى حروف إعراب أو علامات إعراب؟ إذ قال: ((واعلم أنا بلونا هذه الأقوال على تباينها وتنافرها، واختلاف مابينها، وترجيح مذاهب أهلها القائلين بها، فلم نر فيها أصلب مكسراً، ولا أحمد مخبرًا من مذهب سيبويه، وسأورد الحجاج لكل مذهب منها والحجاج عليه))[١١]

أما مصطلح الجدل، فعلى كثرة الجدال الذي دار بين النحاة في مناظراتهم ومحاوراتهم ومخالفاتهم، انعدم عندهم التعريف بالجدل النحوي، وربّما استعاضوا عنه بتعريف الجّدل في علم الكلام والمنطق ...فوجدنا عند هؤلاء تعريفات كثيرة تغني النحاة عنه، ومن ثَمَّ فإنّ علم الجدل يشمل جميع العلوم فكيفما عرّف فهو يطابق أي علم يقوم عليه .

وجعله ابن الأنباري في رسالته (الإغراب في جدل الإعراب)



صناعة لها قوانينها وآدابها، فتحدّث عن غايته وطبيعته وجعل من ميادينه المناظرة والمحاورة، إذ قال: ((ليكون أول ماصنف لهذه الصناعة في قوانين الجدل والآداب، ليسلكوا به عند المجادلة والمحاولة والمناظرة سبيل الحق والصواب، ويتأدبوا به عند المحاورة والمذاكرة عند المناكرة والمضاجرة في الخطاب))[١٢] هذا عند القدماء أما عند المحدثين فنجد له تعريفًا عند الدكتور تمّام حسّان، الذي جعله مرادفًا للجدل، وذلك بقوله: ((وإذا تعارضت الأدلة أو تعارضت الأقيسة بدأ مايسمى بالجدل النحوي، وهو حجاج بين النحاة له قواعده وأصوله وآدابه وأدلته المرتبطة به والتي لاترتبط بالضرورة بصناعة النحو)).[١٣] وجعله الدكتور لواء عبد الحسين صناعة في النحو، فقال فيه: ((هو صناعة أيضًا يستعمل بها النحويون قواعد خاصة تحكم احتجاج بعضهم على بعض))[١٤]

ومن خلال تعريفات القدماء من أهل العلوم الأخرى للجدل يمكننا أن نشتق على غرارها تعريفًا للجدل النحويّ، وهو: منهج في دراسة المسائل الخلافية يقوم على النقاش والحوار الذي يديره نحويّ مع مخالف حقيقي أو مفترض، نحويّ أو غير نحويّ(لغوي أو غيره)، غايته الدفاع عن أطروحته، وإقناع المخالف بها، بحيث يعرض كلّ منهما وجهة نظره في المسألة، مستعرضًا أدلته التي يستند إليها، واعتراضاته التي يراها على أدلة خصمه، ومجيبًا على مايقيمه المعلل من اعتراضات على أدلته هو.

أما مصطلح الحجاج في النحو فيدلّ على ((ماتصحّ به مصطلحات النحو وأحكامه وقواعده في الوجوب والجواز والامتناع)).[١٥]

الجدل النحوي غايته التي يروم الوصول إليها التسليم من قبل الخصم للمعترض، وهذا يستدعي استعمال تقنيات وآليات للوصول إلى الإقناع والتسليم ومن تلك الآليات آليات الحجاج بوصفه ((فكرة بلاغية الهدف منها إقناع المتلقي، ولتحقيق

ذلك يسعى المتكلم لإثبات دعوى وتصحيح معنى، فيلجأ إلى وسائل وتقنيات نحوية كالاستشهاد والروابط اللغوية أو بلاغية كالاستعارة والكناية والتشبيه والمحسنات البديعية ... وبهذا يعد الحجاج آلية لغوية مفتحوحة على مختلف المجالات لتوّسع أقسامه وتنوّعها إذ يعمل في مختلف المجالات على خطة معتمدة للتأثير في المتلقي باستخدام وسائل وتقنيات معيّنة))[١٦]

أما صور الجدل عندهم فهي نفس الصور التي جاء عليها الجدل في القرآن الكريم، و جدل المنطقيين وأصحاب أصول الفقه والكلام، وماجاء به المحدثون من تقسيمهم له على جدل محمود وهو الجدل بالخير، وجدل مذموم وهو الجدل بالباطل،[١٧] فعند الرجوع إلى تلك المناظرات التي دارت بين النحاة نجد له صورًا عدة.

صور الجدل النحويّ:

لم يكن الجدل النحويّ على صورة واحدة، فمرة تكون غاياته علميّة محضة، وأخرى علميّة لكنها شيبت بالعصبيّة، وتارة ليست علميّة وإنما جدلٌ غرضه الغلبة فقط بأيّة وسيلة كانت.

الصورة الأوّلى التي فيها الجدل علميّ محض: ربما كانت أكثر ظهورًا في الجدل الذي دار بين نَحوييَنِ ينتميان إلى مدرسة واحدة كالجدل الذي دار في المناظرة التي جمعت أبا عمرو بن العلاء وعيسى بن عمر والتي انتهت بإقامة أبي عمرو الحجّة على عيسى بن عمر، وأظهر بعدها عيسى بن عمر موقفاً طيبًا بقبوله رأي الطرف الآخر والثناء عليه.[١٨] ثم أنّ كلمة الأخفش للمازني (وما أحسن ما احتججت به) بعد المناظرة التي دارت بينها، التي انتهت بإقناع الأخفش وتسليمه لحجج المازني أدلّ على مافي هذا النوع من غاية علميّة.[١٩]

أهم مايجمع النحاة في هذا الجدل هو ذلك الأدب العلمي الرفيع الذي لايتجاوز المقولات والآراء إلى القدح والذم، فكان جدلهم مضرب المثل.[٢٠] والغرض من هذا الجدل هو حصول



العلم، وبيان وجه الصواب، فينبذ كلا الطرفين العصبية، فلايعاند، ولايكابر، ولايجادل جدالًا مذمومًا، فترتفع المنافع الشخصية، وتثبت منفعة وحيدة هي حصول العلم وبيان الحق.[٢١]

الصورة الثانية للجدل هي الصورة التي اختلط فيها العلم بالعصبية: حمل فيها الجدل ملمح التنافس العلمي ومن ذلك الجدل الذي دار بين ثعلب والرياشي الذي أظهر فيه ثعلب استخفافًا بسؤال الرياشي، فقال ثعلب مخاطبًا الرياشي: تقول لي هذا في العربية، إنما أصير إليك لهذه المقطعات والخرافات[٢٢] فهذه العبارة تظهر مدى ثقة ثعلب بنفسه في الإجابة عن مثل هذه الأسئلة فضلًا على أنّ اختيار مثل هذه المقطعات والخرافات إنما يكون بقصد التنافس والندية[٢٣] وهذا النوع من الجدل كثير في النحو العربي ولامجال لإظهار كلّ نماذجه، فكثيرًا مانجد مناظرات للنّحاة ليس العلم غايتها الأولى، وإنما لطّخه النّحاة بغايات شخصية دفعتهم إليها العصبية وحبّ الغلبة والتفوق.

الصورة الثالثة: الجدل النحويّ الذي جرى فيه الحوار والنقاش أساسًا على النزاع والخصام، فكلّ طرف فيه يحاول التغلب على الآخر بأيّة وسيلة كانت، وإن لم يكن الحقّ بجانبه. وفي هذه الصورة ينحاز النحويّ عن الأدب العلمي اللازم للجدل والنقاش، ويستعمل مختلف أساليب الختل، والتحايل، والمراوغة لإثبات رأيه وإبطال رأي مخالفه.

فيتحوّل الجدل من غايته العلميّة إلى أهواء ذاتية، فلايُلتزم بتلك الشروط، فنرى فيها الغضب ولي أعناق النصوص، والتحيّز لمذهب ما أو لشخص ما على حساب الآخر، والرغبة في تحقيق المآرب الشخصية ككسب المال أو نيل الحظوة والمكانة عند الخلفاء، وغيرها.[٢٤] ولعل المسألة الزنبورية أبرز ما مثّل هذا النوع من الجدل النحوي.

والحجاج الماثل في ذلك الجدل النحويّ قصد فيه المحاجج إلزام الخصم بالدعوى أو إفحامه بشتى

السبل، حتى صار الإلزام في أغلب المناظرات النحوية عنوانًا على انتهاء العملية الحجاجية، وعلى نجاح أحد طرفيها أو فشله في تصحيح رأيه وإبطال رأي خصمه، فظهر أنّ أكثر المتناظرين جدليون؛ همُّهم إلزام الخصم أو إفحامه، وأخذ الإعتراف بصحّة الدعوى، ولا يعطون كبير اهتمام لإقناع الخصم أو اقتناعه بصحة الدعوى، ولايعنيهم أن يعمل الخصم بما يقولون، فكلّ همهم أن يعترف بمقبولية دعواهم، حتى وإن كان الاعتراف آنيًا ينتهي بانتهاء المناظرة.(٢٥)

طرائق الجدل النحوي

نقصد بطرائق الجدل النحويّ المنهج الذي سار عليه النحاة في محاوراتهم ومناقشاتهم للمسائل التي غلب عليها طابع الجدل. وغالبًا ما يسير النحاة على منهج السؤال والجواب إذا كان هناك طرفان فيبدأ الطرف السائل بطرح سؤاله، ثم يأتي المعلل ليجيب عليه ويثبت جوابه بدليل، فينقضه السائل ويعترض عليه بدليل أيضاً، ثم تسير العملية الجدليّة إلى أن يفحم أحد المتجادلين الآخر، وربما يحصل الإقناع أو لا يحصل.

وأشار الدكتور إدريس مقبول إلى طرائق عديدة للجدل النحويّ استخرجها من كتاب سيبويه:

الأولى: أن يأتي المجادل بأسئلته من غير جمع، وهي طريقة جدلية كلامية معروفة. كما في جدل سيبويه مع الخليل عندما يورد سؤالًا ثم يسمع جوابه ثم يورد ما بعده وهكذا حتى يفرغ من أسئلته، ومعلوم أنها طريقة المتقدمين من أهل صناعة الجدل يعقبون كل سؤال بجوابه.(٢٦) ومن نماذجها أسئلة سيبويه للخليل عندما سأله عن قوله عزّ وجل {فأصدّق وأكن من الّصَّالحين} [المنافقين:١٠]، وعن ((آتي الأمير لايقطعُ اللصُ)) وعن قوله: ((ماتدوم لي أدوم لك)) وقوله: ((الذي يأتيني فله درهمان))(٢٧)

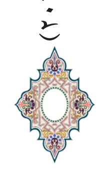
والطريقة الأخرى هي طريقة تنسب للمتأخرين وهي طريقة الجمع سردًا واحدًا للأسئلة ثم على المجيب الجواب عنها كذلك .(٢٨)



ونجد عند النحاة طريقة ثالثة وهي الاستطراد بالأسئلة واستدراج الخصم بعرض رأيه كما هو في الواقع والقصد منه كشف تناقضه واضطرابه ومحاصرته بما لايستطيع غير القول به والاقرار بمقتضاه. وهو أرقى ما يلجأ إليه علماء الكلام في مناظراتهم ودفاعهم عن آرائهم ضد خصومهم، حتى إذا أقرّ الخصم بذلك لم يكن له مزحل عما قاله خصمه، ولامعدل عما أفرطه وقدمه، وهذه الطريقة راجعة لبراعة المعتزلة، وتألق مسلكهم في الجدال، وبه فاقوا غيرهم ممن اشتغلوا بالنظر في باقي العلوم والمعارف العربية والإسلامية.[٢٩] حتى يصل إلى الاقتناع .ومن أمثلته استدراج الجرمي للفراء في عامل المبتدأ.[٣٠]

وهناك طريقة أخرى وهي افتراض سؤال السائل ثم يجيب، وهي مسألة تقليدية عند المتكلمين يسأل أحدهم المسألة التي يرى أنها واردة غير متجاوزة ليفترض مجيبًا يعلمه الجواب، وكأنه ليس طرفًا في الحوار، بل مديره وموجهه، وفيه من قوة الحضور مافيه. وأنه يعطيك الإحساس وكأنك بحضرة جدلي يعلمك فنون الجدل لتدفع عن نفسك ورأيك. ومن ذلك استدلال سيبويه بطريقة التعارض في باب مايكون الشيء غالبًا عليه اسم، يقول: ((وأما الدَّبران والسَّماك والعَيوق وهذا النحو، فإنّه يُلزمُ الألف واللامَ من قِبَلِ أنه عندهم الشيء بعينه.

فإن قال قائل: أيقال لكلّ شيء صار خلف شيء دَبَران، ولكلّ شيء عاق عن شيء عيوقٌ، ولكلّ شيء سمك وارتفع سِماكٌ، فإنك قائل له لا. ولكن هذا بمنزلة العِدل والعَديل: ما عادلك من الناس، والعدل لا يكون إلا للمتاع، ولكنهم فرقوا بين البناءين ليفصلوا بين المتاع وغيره، ومن ذلك بناء حصين وامرأة حَصَانٌ، ففرقوا بين البناء والمرأة، فإنما أرادوا أن يُخبروا أن البناء محرزٌ لمن لجأ إليه، وأن المرأة محرزة لفرجها)).[٣١] فسيبويه هنا يصحح للسائل من حيث اختلط عليه الأمر بالتفريق ويبين العلل الدلالية. وهذا ليس من قبيل الجّدل



للخلاف والتضييق على الخصم من خلال الأسئلة واستدراجه حتى يلزم الخصم، ويضطره إلى التسليم، وإنما جدل غايته تعليمية.

المبحث الثاني: جذور الجَدل في النّحو العربيّ

قال أرسطو في التبكيتات: ((جميع الناس حتّى الجهلة يستخدمون على نحو من الأنحاء الجدل والنقد لأنّهم جميعًا يسعون إلى امتحان من يدعي المعرفة))[٣٢] وقال في الفقرة الأولى من الخطابة: ((إنّ الناس جميعًا يشاركون -بدرجات متفاوته- في كليهما - الخطابة والجدل-لأنهم جميعا إلى حد ما، يحاولون نقد قول أو تأييده والدفاع عن أنفسهم أو الشكوى من الآخرين))[٣٣]

قبل الخوض في تتبع بواكير الجدل في النحو العربي، ينبغي التعرّف على المظاهر التي كان لها أثر بارز بدفع حركة البحث في الجدل النحويّ إلى الأمام. والتي تألّف منها علم الجَدل النحويّ فيما بعد، ومن تلك المظاهر: ظاهرة الخلاف النحوي، وظاهرة المناظرات النّحوية التي ارتبطت بصورة أو بأخرى بالظاهرة الأولى لأنّها قائمة أساسًا على الخلاف بين النّحاة، فالخطاب النحوي في هذين المظهرين يمتاز بجوّ علميّ جدليّ، إذ تكون العلاقة جدليّة بينهما وبين الجَدل النّحوي، فلا يمكن أن يكونَ هناك جدال دونهما.

أولاً: تمظهر الجدل في الخلاف النحوي

تحفل المسائل الخلافية بين النّحاة بالمناقشات العلميّة، التي فيها رأي ورأي آخر مخالف له، وطبيعي أنّ مناقشة تلك الآراء تُبنى على أسس نحوية وأدلّة مستنبطة من الفكر النحوي العميق، وهذا ما أدّى إلى سلوك الخلاف مسلكًا جدليًّا اعتمد على استدلالات النّحويين والاحتجاج بصحّة آرائهم بالبراهين، فالخلاف بين النّحاة أدّى إلى أن يكون خطابهم حجاجيًا جدليًا بالدرجة الأولى يقوم على أساس سوق الحجج والاعتراض والدفاع عن الرأي وتفنيد الرأي الآخر، فكانت معالجة النّحاة للخلاف بينهم معالجة جدليّة، لكن ليس كلّ خلاف بين النّحاة يمكن



عدّه جدلًا، فالخلاف الذي لايطوّقه الاستدلال والحجاج لايكون ذا طابع جدلي، لكن هناك من الخلاف ماقد يفضي إلى التنازع والجدل فـ((كما يكون الحجاج والجدل في مجلس يجمع المتناظرين يكون أيضاً في غير مجلس كأن يُقعّد أحد النحاة قاعدة أو يُعللها ويكون بعيداً عن نظيره وخصمه، وما أن يسمع الطرف الثاني بأدلّة وحجج الأوّل يقوم بفحصها ومن ثم قبولها أو رفضها والرد عليه بحجج يراها مناسبة للقضية المختلف فيها، وهذا مانجده في كثير من المسائل الخلافية بين البصريين والكوفيين، فأغلبها لم تكن في مجالس العلم وجها لوجه، وإنما كانت في مجالس متفرقة ثم قام العلماء بجمعها في مصنفات مثل مافعل ابن الأنباري في الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين، وأبو البقاء العكبري في مسائل خلافية في النحو)).[٣٤] ومن الجدير بالذكر أن الجدل النحوي الذي رافق الخلافات النحوية دخل ميدان التأليف، إذ ((تعكس كتب الخلاف النحوي قدرة مؤلفيها على الحجاج، ومناقشة الآراء مناقشة علميّة، للوصول إلى مايراه أصحابها حقّاً))[٣٥]

ومن هذا نستطيع أن نقول: إنّ الجدل النحوي نشأ البحث فيه وتطور مع نشأة الخلاف بين النحاة، فقد اتخذ النحاة من الجدل النحوي وحججه وسيلة لإقناع مخالفيهم في الرأي، إذًا ما الجدل إلا وسيلة للإقناع والدفاع عن الرأي والتدليل عليه في تلك الخلافات، وبذلك كشف الخلاف النحوي عن كثير من أوجه الجدل في النحو العربيّ.

ثانياً: تمظهر الجدل في المناظرات النحويّة

ليس الخلاف وحده الميدان الذي عرفه الجّدل وظهر فيه، فتأريخ النّحو يشهد بأنّ مجالس الحكّام والعلماء قد شهد كثيراً من المناظرات بين النّحاة سواء من علماء المدرسة الواحدة فيما بينهم، أو بينهم وبين غيرهم من علماء المدارس الأخرى. فلم يكن الجدل النّحويّ قائمًا بين المدرستين فقط بل كان بين علماء المدرسة الواحدة، فـالمناظرات

كانت كثيرة بين أصحاب المذهب الواحد، كثرتها بين أصحاب المذهبين المختلفين، وكان الأمراء يسعون إليها في كثير من الأحيان، أو تتهيأ ملابسات ودواع لها، فقد تناظر الحضرمي وأبو عمرو في حضرة بلال بن أبي بردة[٣٦] وتناظر الأصمعي وسيبويه في المسجد الجامع[٣٧]، فكان هناك جدل نحوي يدور بين النحاة في مجالس العلماء والحكام وحلقات الدروس التي كانت تجرى في المساجد.

وجعل ابن الأنباري فن المناظرة فرعًا من فروع علم الجدل في النّحو، إذ قال في مقدمة رسالته الإغراب في جدل الإعراب: ((فإنّ جماعة من الأصحاب اقتضوني بعد تلخيص كتاب ((الإنصاف في مسائل الخلاف)) تلخيص كتاب في جدل الإعراب مُعَرّى عن الإسهاب، ليكون أوّل ماصنّف لهذه الصناعة في قوانين الجدل والآداب، ليسلكوا به عند المجادلة والمحاولة والمناظرة سبيل الحق والصواب ويتأدبوا به عند المحاورة والمذاكرة عن المناكرة والمضاجرة في الخطاب))[٣٨]

وكانت تلك المناظرات والخلافات ((تحمل جملة من المقولات المهمة يظهر من خلالها الخطاب النحوي كفاعلية حركية تمثّل تفاعل المتخاطبين في جو علميّ جدليّ))[٣٩]، ويسعى كلٌّ من طرفي المناظرة - في ذلك الجو الجدلي- إلى إلزام خصمه أو إفحامه بإقامة الحجّة والدليل على صحّة مايذهبُ إليه، فالجو العام للمناظرة ممتلئٌ بالأخذ والرد والادّعاء والاعتراض، بل لايستقيم أمر المناظرة دون وجود هذه الأمور، وهذا مايجعل المناظرة النحويّة تحمل طابع الجدل، وإنّ موضوع المناظرات النحويّة هو المطالب العلمية التي يطلب فيها اليقين، ويُقصد فيها إثبات صحّة رأي أو إبطالها، ويحسن فيها استخدام البراهين العلمية والمسائل الدقيقة لإلزام الخصم، وهذا مايكون فيه الجدل.[٤٠]

إذًا المناظرات النحوية هي حقل خصب وميدان واسع للجدل والحجاج بين النحاة لإظهار المهارة العقلية في إظهار صحّة رأي في مقابل نفي صحّة



الآخر.[٤١]

فتألّف من هذين المظهرين علم الجدل النحوي، ومادامت المسائل الخلافية والمناظرات النحوية نفسها هي ميدان للجدل بين النحاة فلاشكّ أنّ حركة الخلاف النحوي قد صحبت معها تلك النزعة الجدلية، فعند تتبع واستقراء الخلاف النحوي – في صورته التطبيقية – نجد أنّ الجدل نشأ أوّل مانشأ مع بدايات الخلاف بين النحاة وإن لم يكن في صورته البحته، إذ كثرت المناظرات والمخالفات واشتهرت في تلك المدّة، فكان للنحاة نفس طويل في محاجة الخصوم ومجادلتهم.

وتأسيسًا على ماسبق ذكره نستطيع أن نربط بواكير الجدل في النحو ببواكير هذين المظهرين، فكما ابتدأ الخلاف بين النحاة وتجسّد فيهما، ابتدأ معه جدالهم، وعليه يمكن اعتبار البداية الحقيقية لنشأته، هي تلك التي انطلقت مع انطلاقة هذين المظهرين، فما دامت المسائل الخلافيّة قائمة على الجدل، فلاشكّ أنّ حركة الخلاف قد استصحبت معها ذلك المنهج الجدليّ.

لم يشهد النحو العربيّ جدلًا نحويًّا في بداياته التأسيسيّة (الطبقة الأولى) على يد أبي الأسود الدؤليّ وعبد الرّحمن بن هرمز، و(الطبقة الثانية) طبقة عنبسة الفيل، ونصر بن عاصم الليثيّ، ويحيى بن يعمر العدوانيّ الذين تتلمذوا لأبي الأسود؛ وذلك أنّ البداية التأسيسيّة كانت بسيطة جدًا، لاترقى إلى وضع الأصول الكلية، وتقعيد القواعد النحوية العامة. وهذا أمر بدهيّ؛ لأنّ من طبيعة كلّ علم أن لاينشأ كاملًا متكاملًا، فلم يصل إلينا شيءٌ من آرائهم النحوية، سوى آراء بسيطة لأبي الأسود تناقلتها كتب الرواة، ولم يؤثر عنهم أن ألّفوا كتابًا في النحو أو أوراقًا، ولاخلاف بينهم ولامناظرات ومحاورات.[٤٢]

ثم تلا أولئك جيل من النحاة كانت لهم آثار في النحو وجهود فيه منهم عبد الله بن أبي اسحاق الحضرميّ والذي قيل عنه أنّه ((أوّل من بعّج النحو ومدّ القياس وشرح العِلل وكان ماثلًا



إلى القياس في النحو))[٤٣] ومن تتلمذ على يديه وهم عيسى بن عمر الثقفي، وأبو عمرو بن العلاء، .. واهتمّ هؤلاء بوضع القواعد النحوية وطرد القياس وشرح العلل وقد كان لهم في سبيل توطيد القواعد وبسطها وتوضيحها محاورات ومناظرات تضمنت جدلًا فيما بينهم، تارة مع الشعراء ورواة اللغة وقرّاء الذكر الحكيم- حين يجدون عندهم مايخالف القواعد والضوابط -تارة أخرى. فعند هؤلاء النحاة بدأ الجدل النحوي لكنّه كان هادئًا متزنًا في بدايته، إذ كان الهدف منه توضيح ما انبهم من القضايا وتقرير ماكان مجهولاً من القواعد والأصول، ولأنّ هؤلاء النحاة في هذه المدّة كانوا على اتجاه واحد تقريبًا في مدارسة القضايا النحوية، ولأنّ الكوفيين لم يكوّنوا بعد جبهة واحدة في مواجهة البصريين.[٤٤]

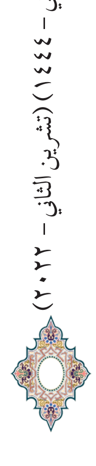
فلم يعد النحو عند الحضرمي ((مجرد ملاحظات عابرة، بل أخذت جذوره تمتد في حياة اللغة العربية، ويتسرب إليها شعاع من النشاط الفكري الذي ألمّ بالدراسات الفقهية فظهر القياس على يديه ولم يكن معروفًا من قبل)).[٤٥]

ومثّل الحضرمي انعطافًا كبيرًا في الدرس اللغوي، إذ راح ينفذ إلى دقيق تعابير اللغة، ويلمح اطراد أصولها، وراح يوجه طلبته ومريديه إلى هذا اللون من النظر في دراسة العربية، وتعمق الأصول التي تطرد وتنقاس. وأخذ يتنبه إلى أشياء قام عليها جزء كبير من النحو، واعتمدها في الجدل والمناظرة[٤٦]

ومن ذلك توجيه رفع (مجلف)، والجدل الذي دار بينهما، في قول الفرزدق:

وعـضّ زمـان يـابـن مـروان
لم يدع من المال إلا مسحتاً أو مجلف..[٤٧]

ومن ذلك الجدل أيضًا ما جرى بين إمامين من أئمة العربية المتقدمين في إعمال (ليس) وإهمالها، في مثل قول العرب: (ليس الطيب إلا المسك)، فأبو عمرو يجوز الأمرين، ويبلغ هذا الذي ذهب إليه أبو عمرو عيسى بن

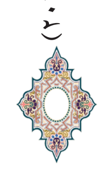




عمر، فيذهب إليه في حضرة أصحابه مناظراً مجادلاً.[٤٨] فسلك أبو عمرو في الاقناع السماع وكذلك استقراء اللغة من صنيع أهلها مما حمل يونس على الاقتناع والاطمئنان إلى ماقاله أبو عمرو. وهذا الجدل بينهما مبعثه الخلاف العلمي القائم على تبادل الآراء، والتنافس في دقة المعرفة بأنحاء كلام العرب، والتسليم بالصواب عند قيام الدليل.[٤٩]

وأرجع الدكتور عبدالحسين المبارك المنافسة القائمة على الجدل إلى عهد الخليل بين أحمد الفراهيدي وأبي جعفر الرواسي، وذلك بقوله: ((... –حتى قيَّض الله لها أبا جعفر الرؤاسي الذي عاصر الخليل بن أحمد وناظره– ومن هذا العهد بدأت المنافسة القائمة على الجدل، والمناقشة بين علماء المدرستين))[٥٠] إلا أنّ هذه المنافسة كانت هادئة، ((فالخليل والرؤاسي مثلًا كلاهما صالح عفيف، ومتى خلت المناقشات العلمية مما يؤرثها من حوافز المادة أو الجاه بقيت هادئة جميلة صافية)).[٥١] وهذا ماذهب إليه الأستاذ أحمد أمين[٥٢]، وخالفهما في ذلك الدكتور محمد خير الحلواني، الذي ذهب إلى أنّ الخلاف بدأ في عصر الكسائي والفراء في الكوفة وسيبويه في البصرة[٥٣] وجاء في شذرات الذهب في أخبار من ذهب رواية للنضر بن شميل قال فيها عن الخليل: ((جاءه رجل من أصحاب يونس يسأله عن مسألة، فأطرق الخَلِيْلُ يفكِّر، وأطال حتَّى انصرف الرَّجل فعاتبناه، فقال: ماكنتم قائلين فيها؟ قلنا كذا وكذا. قال: كذا وكذا.قلنا نقول: كذا وكذا. فلم يزل يغوص حتَّى انقطعنا وجلسنا نفكِّر، فقال: إنّ المجيب يفكِّر قبل الجواب، وقبيح أن يفكِّر بعده، وقال ما أجيب بجواب حتَّى أعرف ماعليَّ من الاعتراضات والمؤاخذات))[٥٤] فالخليل – إن صحت الرواية – ((حرص على إعطاء رأي سليم عن أية معارضة أو مؤاخذة، لذا فهو يتبادل مع تلاميذه الحوار والنقاش بأسلوب جدلي قوامه افتراض اعتراض السائل والإجابة المتوقعة من قبلهم)).[٥٥]

ثم دخل الجدل بين النحاة مرحلة



جديدة اتسمت بالشدّة والعنف لتوافر دواعي ذلك، وبدأت هذه المرحلة حين نبغ الكسائي والفراء وابن الأعرابي، وغيرهم من الكوفيين في مواجهة سيبويه ويونس بن حبيب واليزيدي والأخفش وغيرهم من البصريين، إذ ظهر في هذه المرحلة اتجاهان في دراسة النحو: اتجاه بصريّ واتجاه كوفيّ ولكلّ مذهب رجال يدافعون عنه وينافحون دونه ويذودون عن أصوله وقواعده. وقد استمرت رحى الحوار بين الاتجاهين ساخنة على أيدي هؤلاء النّحاة وعند من تلاهم من تلاميذهم ومعاصريهم، فحمى الجدل وتعددت ميادين الحوار واستعر لهيب المناظرات وكثرت المشادّة بين الفريقين.(٥٦)

وفي هذا الوقت نبغ في الجدل الأخفش الأوسط سعيد بن مسعدة الذي كان يملك استعدادًا للمناظرة والجدل، وكان يدعم جدله واحتجاجه بالحجّة العقلية، ولم يكتفِ بالسماع، فاجتمع مع علمه قدرة على الجدل والمناظرة.(٥٧) وتعلّم المازني من الأخفش الكلام والجدل(٥٨). فهو عن المازني كما ذُكر في أنباه الرواة كان ((أعلم الناس بالكلام وأحذقهم بالجدل)).(٥٩)

وكانت هذه المدّة ممهّدة للخلاف بين المدرستين، إذ ظهرت معالم الخلاف القائم على الجدل، فـ((لم ينته القرن الثاني حتى طويت بعده بقليل حياة سيبويه والكسائي والفراء والأخفش، وحتى تبدّل النزاع النحوي الذي أملته المنافسة بين هؤلاء العلماء، فاستحال في أذهان المتأخرين خلافًا بين طرفين ينتمي كل منها إلى بلد، فسيبويه والأخفش -على مابينهما من فوارق في المنهج والرأي - يصبح نحوهما عند من جاء بعدهما نحوًا بصريًا، مضافًا إليه آراء الخليل ويونس، ويصبح ما خلفه الكسائي والفراء ممثلًا لمذهب آخر ينتمي إلى مدرسة الكوفة)).(٦٠)

فظهر بعد ذلك نحويان كثر المراء بينهما واتسعت دائرة الجدل عندهما، فكان بينهما تنافسٌ حادٌّ، يجلى لنا من كثرته، إذ كثرت المناظرات بينهما التي حوت كثيراً من ملامح الجدل النحوي، فـ((لما جاء المبرد إلى بغداد مرتزقًا، وفرّق



عن ثعلب تلامذته في المسجد الذي اعتاد ثعلب أن يصلي فيه، أثار في النحوي الكوفي غضبًا مكظومًا، لأنه شاركه في شيئين ما إلى التساهل فيها سبيل، أولهما المنزلة العلمية التي لم ينازعه فيها أحد، والثاني منافذ الرزق والحظوة عند الرؤساء))[٦١]، وكان منهج المبرّد يجنح إلى الجدل المنطقي، أما ثعلب كان يعمد إلى الشواهد سائرًا على منهج الكوفيين، من غير أن يعزز مذهبه بالحوار وتقليب الكلام.[٦٢] ولم ينته الجدال إليهما بل جرّ ذلك إلى تلاميذهما ومن بينهم تلميذ ثعلب أبو عمر الزاهد الذي كان شديد التمسك بمذهب الكوفيين، ميالًا إلى التعليل والجدال جريًا في التيار الذي انساق فيه النحاة ببغداد.[٦٣] وأخذ ابن السرّاج والزجاج عن المبرّد، وأبو بكر ابن الأنباري والحامض عن ثعلب، واتضح الجدل عند هؤلاء عند اكثارهم من المفاضلة بين المذهبين في كتبهم[٦٤]، فضلاً على ذلك ظهور إشارات لأصول النحو في كتاب الأصول لابن السرّاج وفي مقدّمتها العلة، وما يؤكّد ذلك وصف الأوائل له بقولهم: ((...جمع فيه ابن السراج أصول العربية، وأخذ مسائل سيبويه ورتبها أحسن ترتيب في كتاب أصبح المرجع إليه عند اضطراب النقل واختلافه، وقد اختصر فيه أصول العربية وجمع مقاييسها، ونظر في دقائق سيبويه، وعوّل على مسائل الأخفش والكوفيين، وخالف أصول البصريين في مسائل كثيرة، حتى قيل: مازال النحو مجنونًا حتى عقله ابن السراج بأصوله)).[٦٥]

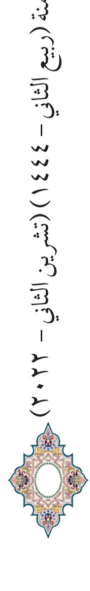
وعليه نستطيع القول إنّ الجَّدل النحويّ أُسِّسَ وقام على عوده في هذه المرحلة، وهي تمثل الانشطار الحقيقي لمدرستي البصرة والكوفة النحويتين.

غير أنّ معالم الجدل القائمة بين المدرستين هدأت ولم تبقَ على حدتها بين المدرستين؛ لهدوء الخلاف بينهما بعد أن نشأ جيل تلمَّذَ للمبرد و تلمَّذَ لثعلب، أي: بعد أن أخذ النحاة يوازنون ويقارنون بين آراء المدرستين موازنة قائمة على البحث الحر من أجل المزج والاختيار من المدرستين، فعند

هذا الجيل طبيعي أن يهدأ الحوار، لقلة دواعي التعصب، ولذهاب الرغبة في الانتصار لمذهب أو اتجاه .[٦٦]

ولم نجد بعد ذلك جدلًا من هذا النوع (جدل أساسه الخلاف بين المدرستين)، ونشأ جدل جديد ظهر في كتب الانتصار والمفاضلة بين النحاة وكذلك في شروح الحواشي وبعض المؤلفات التي نقلت لنا هذا الجدل عن طريق عرض مسائل الخلاف والترجيح بينها بناء على أسس جدلية، متأثرين بما احتكوا به من فقه ومنطق وعلوم أخرى كعلم الكلام والفلسفة، فـ((لانبلغ العصر الذي ضم السيرافي والرماني والفارسي وابن جني حتى نجد الإلحاح على هذه المفاضلة يزداد، وحتى نجد الخلاف يأخذ شكلًا من أشكال الجدل، متأثرًا بمعطيات العصر الحضارية ولاسيما معطيات الدراسات الفقهية والمنطقية))[٦٧] حتى تحوّل الجدل عندهم إلى صنعة يلجأون إليها متى أرادوا مخالفة حكم أو تأييد آخر أو حتى في شرح بعض المسائل النحوية فـ((كان أغلب نحاة الأندلس والمغرب يتميزون بالميل إلى التعليل، والتفريعات والتأويلات البعيدة، وتحكيم المنطق في قضايا النحو ومسائله فضلًا عن انصبابهم على كتب البصريين بالشرح، والتلخيص، والتعليق، وكثرة الحواشي)).[٦٨]

وعليه فالجدل النحوي قديم قدم الخلاف بين النحاة، زُرِعَت بذوره منذ البدايات الأولى لذلك الخلاف، إذ كانت نقطة البداية للجدل في النحو هي المرحلة التي استشعر فيها النحاة بحاجتهم إلى ممارسة الجدل في المسائل التي تناظروا فيها واختلفوا. فنمت مع نموه مسايرة للنحو في جميع مراحله بدءًا من الجدل بين نحاة المدرسة البصرية ومرورًا بالجدل بين المدرسة البصرية والكوفية وحتى المدرسة البغدادية والأندلسية والمصريّة والشاميّة التي كان جدلها يدور حول جدل القدماء ونتيجة له وأثرًا من آثاره. إلا أنّه لم يكن على وتيرة واحدة منذ أن وجد في عقول النحاة، ففي المرحلة الأولى لم يكن ذا





طبيعة فلسفية أو جدلية محضة، ثم تطوّر إلى ذلك لكثرة التعليلات والتأويلات والإغراق فيها.

المبحث الثالث: الجدل النحويّ بين التطبيق والتنظير وموقف النّحاة منه

ينبغي التمييز بين ميدانين في حضور الجدل في النحو العربي:

الأوّل: الجدل بوصفه ممارسة تطبيقية اقتضتها مناظرات النحاة وخلافاتهم.

والثاني: ميدان التأليف في الجدل النحويّ والتنظير له، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الجدل في النحو- بصورته التطبيقية- شاع بين النحويين قبل التنظير له.

أولاً: الجدل النحوي في الميدان التطبيقي

تحدثنا في المبحث السابق عن مظاهر الجدل في النحو من خلافات بين النحاة ومناظرات ومحاورات، وسنتبيّن في هذا المبحث أنّ هذه المظاهر هي التي شكلت لنا مادة الجدل التطبيقية.

ومعلوم أنّ الجدل يدور حول الأدلّة التي يستدل بها كل فريق لرأيه، وعند ملاحظة تلك المظاهر نجد أنّ جدل النّحاة انصبّ حول تلك الأدلّة التي يستند إليها كلّ فريق للاستدلال على صحة رأيه ومعارضة رأي خصمه ونقضه، وهذه الأهمية واضحة لتلك الأدلّة، إذ مثّلت عماد العملية الجدليّة، ومرتكزها، فإذا ما استطاع مجادل أن يثبت تهافت أدلّة خصمه أمكنه أن يكشفَ عن تهافت دعواه وبطلان رأيه الذي رآه وبناه على تلك الأدلة، فظهرت هذه الطريقة الجدلية في أبلغ صورها في مناظرات النحاة ومحاوراتهم وخلافاتهم.

ويضاف لمظاهر الجدل في النحو -في مجاله التطبيقي- ظاهرة تغليط النحاة، فبعض النحاة يجادلون ويماحكون محاولين أن يُظهروا أنهم على أتمّ الاستعداد لمواجهة خصومهم حتى ولو كانوا من العلماء، ومن مسائل التغليط التي يظهر فيها العالم مُماحكاً خصمه محاولًا إظهار قدراته، من ذلك مثلًا ماغلّط به أبو العباس المبرّد سيبويه في مسألة وقوع (عسى) بمنزلة (لعلّ) مع المضمر في بعض المواضع.(٦٩)



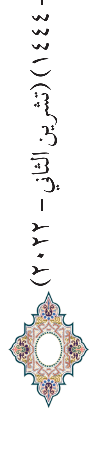
فتجمعت بذلك مادة تطبيقية ضخمة دعت النحاة إلى التأليف في هذا الميدان، وظهرت كتب خاصة بالخلاف والمجالس، فضلًا عن مباحث متفرقة من كتب النحاة حوت كثيراً من تلك المناظرات والمحاورات.

وعليه جاءت ظاهرة الجدل في النحو استجابة طبيعية لما يدور في أذهان الناس عنها ولتلك العصبية التي وجدت ما يستوعبها من صدور النحاة.[٧٠]

وكان ثعلب أوّل من بدأ هذه الحركة من التأليف (التأليف في الخلاف بين النحاة)[٧١]، وسمى كتابه (اختلاف النحويين)[٧٢] ولأن الكتاب لم يصل إلينا فلا نعلم أي خلاف أسس فيه أبين المذهبين أم ضمّ خلافات المذهب الواحد؟ .وكتب الرماني كتاب (الخلاف بين النحويين)[٧٣]، وكذلك كتاب أحمد بن فارس (اختلاف النحويين)[٧٤]، ونحو اختلاف البصريين والكوفيين لابن كيسان[٧٥]، والمُقنِع في اختلاف البصريين والكوفيين لأبي جعفر النحاس[٧٦]، ثم ظهر كتاب ابن الأنباري الانصاف في مسائل الخلاف، وكتاب العكبري التبيين عن مذاهب النحويين، وائتلاف النصرة في اختلاف نحاة الكوفة والبصرة لأبي بكر الشرجي.

وكانت السمة النحوية في هذه القرون عنايتها بالخلاف، لابين نحاة المذهبين فحسب، بل بين النحاة المعروفين، فالمبرد يرد على سيبويه، والرماني يكتب كتابه في الخلاف بينهما في كتابه (الخلاف بين سيبويه والمبرّد)[٧٧]، وابن ولاد يكتب كتابه الانتصار الذي ينتصر فيه لسيبويه(انتصار سيبويه على المبرد)[٧٨]، وكذلك يفعل ابن درستويه في كتابه الانتصار لسيبويه[٧٩]، وأحمد بن فارس يكتب كتابه الانتصار لثعلب[٨٠]

ومن المصادر التطبيقيّة للجدل في النحو ماجاء من مناظرات ومحاورات في كتب المجالس والأمالي، وقد جمع الإمام الزجاجيّ في كتابه (مجالس العلماء) ستاً وخمسين ومائة من تلك المناظرات والمحاورات. غير أنّها لم تكن جميعًا في



النحو بل احتوت مسائل متنوعة: لغوية وصرفية ونحوية وكذلك مناظرات في الشعر ومعانيه. وعند السيوطي في كتابه (الأشباه والنظائر) في فن المناظرات والمجالسات والمذاكرات .. وكتاب خزانة الأدب، وكتب الأمالي كأمالي الزجاجي، وأمالي القالي وكتب التراجم التي حوت كثيراً من أخبار النحويين ومناظراتهم وخلافاتهم، وكتاب تذكرة النحاة لأبي حيان الأندلسي في قسم المجالس منه.

إلا أنّ هذا لايعني أنّ جميع المناظرات الواردة في تلك المصادر تحمل بطبيعتها جدلًا ومنافسة ومناقشة بالرأي والرأي الآخر بين النحاة، فقد ينعدم الاعتراض والمنع والنقض في بعض تلك المناظرات ممايجعلها توجيهية تفسيرية ويفقدها صفة الجدل. وقد تعرض الباحث محمد تيسير عمر إلى كثير من تلك المناظرات وعدها حلقة علمية يقدمها شيخ لتلاميذه لاغير.[81]

وعليه يكون الجدل النحوي التطبيقي على ثلاثة أنواع:

الأوّل: جدل بين العلماء مواجهة: بمعنى أنّ كلّ واحد منهم لَقِيَ الآخر في مجلس واحد وناظره أو حاوره.

الثاني: جدل غيبي: الحوار الذي كان بين العلماء عن طريق الرسائل والمكاتبات، أو مناقشة عالم لرأي آخر نقل أليه ولم يلتقِ به ومانقلته كتب الخلاف من مسائل أثير فيها خلاف بين مذاهب النحاة كصنيع ابن الأنباريّ في إنصافه، وعمل العكبري في تبيينه.[82]

وهناك نوع ثالث من الجدل وهو الجدل مع محاور مفترض، ومن نماذجه ماقام به سيبويه في باب ما يجري عليه صفة ماالتبس به أو بشيء من سببه كمجرى صفته التي خلصت له وهو باب من أحكام النعت السببي: (...) وإن زعم زاعم أنّه يقول: (مررتُ برَجُلٍ مُخالِطٍ بَدَنِهِ داءٌ) ففرق بينه وبين المنون. قيل له: ألست تعلم أنّ الصفة إذا كانت للأول فالتنوينُ وغير التنوين سواءٌ، إذا أردت بإسقاط التنوين معنى التنوين، نحو قولك: مررت برجل ملازم أباك، ومررت برجل ملازم أبيك أو ملازِمِكَ،

فإنّه لايجد بدا من أن يقول: نعم، وإلا خالف جميع العرب والنحويين.

فإذا قال ذلك قلتَ: أفلست تجعل هذا العمل إذا كان منونًا وكان لشيء من سبب الأول أو التبس به، بمنزلته إذا كان للأول؟ فإنه قائل: نعم، وكأنك قلت: مررت برجل ملازم، فإذا قال ذلك، قلت له: ما بال التنوين وغير التنوين استويا حيث كان للأول واختلفا حيث كانا للآخر، وقد زعمت أنه يجري عليه إذا كان للآخر كمجراه إذا كان للأول. ولو كان كما يزعمون لقلتَ: مررت بعبد الله المُلازِمِهِ أبوه، لأنّ الصفة المعرفة تجري على المعرفة كمجرى الصفة النكرة على النكرة.[٨٣]

وقد جعل سيبويه يستدرج مخاطبه إلى ما يعتقده من حكم أو قول بحيث لايجد بدًا من مجاراة الجمهور وإلا اتهم بالشذوذ (وإلا خالف جميع العرب والنحويين) حتى اذا انساق لما أراده منه سيبويه (قائل: نعم) قام فكشف له عن تناقضه الداخلي، (مابال... وقد زعمت..) إذ أوجب مستلزمًا دون آخر وهما معًا راجعان للازم منطقي واحد.[٨٤] وهذا الجدل ليس من قبيل الخلاف وإنّما لإقرار حكم. ومن هذا نجد أنّ الخلاف ليس العامل الوحيد للجدل.

وهذا النتاج الضخم من كتب الخلاف بين المذهبين وكتب المجالس والانتصارات والردود، يدلّ على أنّ القرون السابقة لتأليفها كانت تشهد جدلًا نحويًا تطبيقًا، فلا نكاد نجانب الصواب إذا ما قلنا إنّ خصائص الجّدل النحويّ بانت للمتأخرين من خلال هذه الكتب، ولهذا كانت كتب الخلاف، تعكس التطبيق للجدل النحوي في تلك المدّة. وتكمن أهميتها في الجانب الجدليّ في أنّ مؤلفيها فضلًا على عرضهم لحجج كلا الفريقين وجّهوا همهم إلى ترجيح رأي وإبطال الأخر بأسلوب جدليّ مبني كذلك على الحجج والأدلّة.

غير أنّ ماورد في هذه المؤلفات من نقاش وحوار جاء من دون تنظير له، إلى أن جاء ابن الأنباري فأفرد له رسالته (الإغراب في جدل الإعراب)،



وهذا ماسنبيّنه عند الحديث عن الجدل النحوي في الميدان التنظيري.

ثانياً: الجدل النحويّ في الميدان التنظيري

مع كثرة محاورات النحاة ومناظراتهم، ومايوردونه في مؤلفاتهم من أدلّة على صحّة مايذهبون إليه، وبطلان مايذهب إليه خصومهم اجتمعت مادة علمية وافرة هيّأت لظهور التّأليف في علم الجّدل النّحويّ، فكانَ منهم من جمع طرفًا من تلك المناظرات والمحاورات في صورة مجالس ومنهم من جمعها ونظر فيها وحكّم واختار، ومن ذلك كتب الخلاف النحوي.[85]

إلّا أنّه مع تلك الكثافة للممارسة الجدليّة عند النحاة، أغفلت المدونة التراثية تنظيرها وفق مؤلفات مستقلة أو حتى ضمن مؤلفاتهم التطبيقية، فالنحاة لم يعنوا بذلك التنظير، وإنّما كانوا يمارسونه تطبيقيًا في معرض الاستدلال في الخلاف والمناظرات، فعلى الرغم من تطوره وازدهاره تطبيقيًا لم يجد حظًا من ذلك الازدهار والتطور في جانبه التنظيري، إذ جاء التنظير له متأخرًا ومع تأخره كان باهتًا أيضًا، إذ ((يُعدُّ الجدل في النحو العربي ممارسة واضحة في أعمال النحويين، وإن كان التنظير له في كتب أصول النحو باهتًا)) .[86]

وأرجع الدكتور حسن خميس الملخ ذلك إلى أنّ كتب أصول النحو –باستثناء كتاب الخصائص– بقيت خارج السِرب العام للنحو العربي، فلم تحاول التنظير للنحو العربي من التجربة النحويّة نفسها، بل استعارت هيكلًا معرفيًا يتمثّل في علم أصول الفقه مع تطعيمه بمنهج علم مصطلح الحديث أحيانًا وحاولت كسوَه بأمثلةٍ من النحو العربيّ بهدف حميد، وهو المحافظة على وحدة الرؤية تجاه القرآن الكريم))[87]

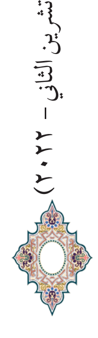
وانتقد بذلك ابن الأنباري، إذ قال: ((فأبو البركات الأنباري عندما صاغ كتابيه: (الإغراب في جدل الإعراب) و (لمع الأدلة في أصول النحو) بعد كتابه المعروف (الإنصاف في مسائل الخلاف) لم يحاول تجريد آليات الحجاج التي اشتغل عليها في بسط مسائل الخلاف، وأدلّة المتخالفين

ومناقشتها؛ ذلك أنّه تأثّر بثلاثة علوم، هي: علم أصول الفقه، وعلم مصطلح الحديث، وعلم آداب حملة العلم، وصاغ وَفقَها لاوَفْقَ المواضَعات الناجزة في ممارسة العمل النحويّ في العربيّة رؤيتَه التنظيريّةَ، فقال عن تأليف كتاب (الإغراب): إنّه ألفه للنحاة في ((قوانين الجدل والآداب ليسلكوا به عند المجادلة والمحاولة والمناظرة سبيلَ الحقِّ والصواب، ويتأدبوا به عند المحاورة والمذاكرة عن المناكرة والمضاجرة في الخطاب)) وظهر تأثره بعلم الحديث في كتابه (لمع الأدلة) في تقسيمه المنقول من كلام العرب إلى متواتر وآحاد وشاذّ ومنقطعٌ ومرسَلٌ)).[٨٨]

غير أنّ تأثر هذه المصنفات بتلك العلوم لايسوّغ للدكتور الملخ أن يحكم على تلك المؤلفات بأنّها، لم تجرّد آلياتها انطلاقًا من المدونة النحوية؛ وذلك لأنّ من طبيعة العلوم أن تتأثّر فيما بينها، فتأثّر تلك المصنفات بعلم أصول الفقه والحديث وعلم الكلام في منهجهم ومصطلحاتهم يُعد أمرًا طبيعيًا. وهذا لايعني أنّ محطة الإنطلاق الأولى لم تكن من المتون النحوية وخلافات النحاة ومناظراتهم، فكان لغزارة تطبيقاته في كتابه "الإنصاف في مسائل الخلاف" أثر في التنظير لمبادئ علم الجدل النحوي في كتابه (الإغراب في جدل الإعراب).

فلم يقف عند الجدل التطبيقي وإنما تجاوز ذلك إلى جانبه التنظيري الذي أوضح فيه كيفية إجراء الحوار والجدل والمناقشة، فكان كتابه كما يبدو استجابة لمتطلبات الواقع الثقافي والفكري الذي يعجّ بالمناظرت والمناقشات، فدعا ذلك ابن الأنباري إلى وضع كتاب يبلور فيه منهاج لهذا الجدل.[٨٩]

وعليه فالتشابه في المنهج والمصطلح تشابهًا شكليًا، إذ استعان بهذه العلوم لإيضاح آداب الجدل وأساليبه، فتأثّره ينحصر في طريقة التدوين، فعند قراءته لانجد من الأمثال غير النحو، إذ جمع شتات ذلك العلم من كتب النحويين وخلافاتهم ومناظراتهم ومحاوراتهم، وهذا مثل تأثّره بالفقهاء حين ألّف كتاب (الإنصاف في



مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين) فالقارئ لهذا الكتاب لا يجد فيه شيئًا غير النحو، والصرف واللغة(٩٠) إذ يقول في ذلك: ((وبعدُ فإنّ جماعة من الفقهاء المتأدبين، والأدباء المتفقّهينَ، المشتغلينَ عليَّ بعلم العربيّةِ، بالمدرسة النظامية، عمر الله مبانيها، ورحِمَ الله بانيها سألوني أن ألخّصَ لهم كتابًا لطيفًا يشتمل على مشاهير المسائل الخلافية بين نحويي البصرة والكوفة، على ترتيب المسائل الخلافية بين الشافعي وأبي حنيفة، ليكونَ أوّل كتاب صنف في علم العربية على هذا الترتيب، وأُلّف على هذا الأسلوب))(٩١)

وإذا كان للأنباري فضل في التأليف في الجانب التطبيقي، كان له أيضًا فضل في التأليف في الجانب التنظيري، بل فضل السبق فيه، إذ يُعد أوّل من أفرد كتابًا في الجدل النحوي، سماه (الإغراب في جدل الإعراب)، إذ عرض فيه للكلام على مايلزم السائل والمجيب والاستدلال والاعتراض عليه وترتيب الأسئلة وترجيح الأدلة وغير ذلك مما يتعلق بآداب المناظرة. وقد أوضح ابن الأنباري في مقدّمة مصنفه هذا سبب وضعه لهذا الكتاب قائلًا: ((فإنّ جماعة من الأصحاب اقتضوني بعد تلخيص كتاب ((الإنصاف في مسائل الخلاف)) تلخيص كتاب في جدل الإعراب مُعّرَى عن الإسهاب، ليكونَ أوّل ماصنّف لهذه الصناعة في قوانين الجدل والآداب، ليسلكوا به عند المجادلة والمحاولة والمناظرة سبيل الحق والصواب ويتأدبوا به عند المحاورة والمذاكرة عن المناكرة والمضاجرة في الخطاب))(٩٢) وقد ادّعى تأسيس هذا الفن بقوله: ((وألحقنا بالعلوم الثمانية علمين وضعناهما وهما: علم الجدل في النحو، وعلم أصول النحو))(٩٣) ... فإنه يبدو أنّ للأنباري بصمة واضحة في بلورة هذه العلوم وإخراجها في صورتها المنهجية العلمية المتكاملة؛ إذ وضع في رسالته (الإغراب) ضوابط يتأدب بها النحاة في محاوراتهم، وتقوم هذه الضوابط بضبط الخلاف النحوي وجدله، فاختلاف النحاة وحجاجهم

لم يكن قائمًا على ما اتقن من أدلّة وإنّما قام على أُسس وأُصول تضبطه كما كان للنحو أُصوله التي تتفرع منه فروعه وفصوله.[٩٤]. ويؤكد الأستاذ سعيد الأفغاني أسبقية ابن الأنباري التأليف في فنون ثلاثة: حين أسس في جدل الإعراب، وفن الخلاف، وفي أُصول النحو.[٩٥] و((يستمد هذا الكتاب قيمته وأهميته من كونه يعالج موضوعا بكرًا هو الجدل الإعرابي، ولايستطيع أحد أن يجادل صاحب الجدل في زعمه بأنه أبو عذرة هذا الفن))[٩٦].

ورأى فريستيج - بناء على ماجاء في مقدّمة الزّجاجي_أن الزجاجيّ أوّل من وضع نظريّة منهجية للمناظرة اللغوية في كتابه (الإيضاح في علل النحو)، ثم فصّل ابن الأنباري هذا المنهج في كتابه (لمع الأدلة)، باقتراحه شروطًا منهجية لتطبيق القياس اللغوي لكي يتجنّب الفوضى في الجدل، الفوضى التي هددت أساس التفكير المنطقي، وذلك بقوله: ((ويضع الزّجاجي نموذجاً- بالأنواع الثلاثة للعلل اللغوية أو الحجج - في بناء المناظرة اللغوية.ولمْ يكن وحده بالتأكيد في هذا المضمار: فقد استخدم جميع النحويّين في عصره حججًا مماثلة، ولكن كما يفخر هو نفسه في مقدمة كتابه "كتاب الإيضاح"، فإنّه كان حقًّا أوّل من وضع نظرية منهجية للمناظرة اللغوية. ولعلّ مايثير الاستغراب أنَّ النحويين المتأخّرين لم يحاولوا تطوير هذه النظرية مطلقاً. كما أنّنا لم نقف على أيّ تفصيل لهذا المنهج إلى أن تصدّى ابن الأنباري (المتوفى ١١٨١ميلادية) في كتابه (لمع الأدلة) إلى معايير المعرفة كما استخدمت في المستوييْن الثاني والثالث من الحجج. وقد اقترح شروطًا منهجية لتطبيق القياس اللغوي لكي يتجنّب الفوضى في الجدل، الفوضى التي هددت أساس التفكير المنطقي اللغوي))[٩٧]

وعلى الرغم من أنّ ديدن المؤلفين عند تأليفهم علمًا جديدًا تكون هذه المؤلفات ممّهدة لمرحلة جديدة لمن يأتي بعدهم من النحاة ليؤلفوا ويتوسعوا وهذا ديدن التأليف كما لحظنا



ذلك في علم النحو بدءًا بكتاب سيبويه والمؤلفات التي جاءت بعده، وكذلك ما ألّف في أصول النحو وكلّ مؤلِّف يعوّل على سابقه فينهج نهجه أو يطوره. إلا أننا لم نجد أحدًا من النحاة بعد ابن الأنباري ألّف في الجدل النحوي نظريًا، ولعل السبب في ذلك يكمن في استغناء النحاة بما جاء في كتب علم الكلام والمنطق وأصول الفقه من تنظير له نظرًا لأنّ العلمين متقاربان ومتأثّر أحدهما بالآخر وأنّ النحاة أغلبهم كانوا يمارسون الفقه والكلام فاستغنوا بما جاء في مصنفاتهم من قواعد وآداب للجدل والمناظرة.((فلم يكن للعربية فيه قبل كتاب ابن الأنباري كتاب))[٩٨].

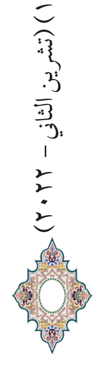
((كما أنه لم يبلغنا أن أحداً ألّف فيه فيما بعد))[٩٩] فلم يؤلّف بعد رسالة الأنباريّ كتابًا خاصًا في الجدل النحويّ. لكن هذا لا يعدم وجود بعض المباحث في مصنفات من جاء بعده ممن كتب في أصول النحو، فظهر ماعرف عندهم بالتعارض والترجيح. وهو تعارض يقع بين الأدلّة النحوية، ثم يرجّح أحد المتعارضين مما يفضي إلى الولوج في جدال نحوي بين النحاة من خلال أدلّة نحوية أطلق عليها أدلّة الجدل النحوي.[١٠٠]، وأدلّة شتى التي أطلق عليها الدكتور تمّام حسّان الأدلّة الجدليّة كما سنبيّن لاحقًا. ومن الجدير بالذكر أنّ ابن جني سبقهم في خصائصه في التعرض لتعارض الأصول، فعقد بابًا في تعارض السماع والقياس[١٠١] وعرض لبعض الأمور المتعلقة بتعارض الأصول[١٠٢] ثم عقد الأنباري ثلاثة فصول في (لمع الأدلة) جعلها في بيان معنى المعارضة ومعارضة النقل بالنقل ومعارضة القياس بالقياس.[١٠٣] أمّا السيوطي فقد جمع ماقاله ابن جني والأنباري في كتابه الاقتراح، ولم يقتصر على تعارض الأصول، فزاد فصولًا جعلها في ترجيح لغة على أخرى، وفي معارضة مجرد الاحتمال للأصل والظاهر، وتعارض الأصل والغالب، وتعارض أصلين، وتعارض قبيحين، وتعارض قولين لعالم واحد، وما رجحت به لغة قريش على غيرها، والترجيح بين مذهب البصريين

والكوفيين ... إلى غير ذلك[١٠٤]. وهذا كله متصل بما عرض له الأنباري في كتابه "الإغراب في جدل الإعراب"، وترتبط هذه الأصول ارتباطًا وثيقًا بتعارض الأدلّة والأقيسة جدال نحوي مقنن له أصوله وأسسه.

وفرّق علم اللغة الحديث بين مايسمى في هذه الصناعة بالأدلّة النحويّة والأدلّة الجدليّة، التي أطلق عليها السيوطي أدلّة شتى، وزعم أصحاب هذا الاتجاه الحديث أنّ الدرس اللغوي لم يضع حدودًا فارقة بينهما، بل جعلها (الأدلّة الجدلية) من قبيل الأدلّة النحويّة، إلّا أنّها دونها في الاستدلال، بينما يتصوّرها علم اللغة الحديث على أنها ليست في مستوى الأدلة النحوية، بل هي نتيجة يقتضيها تعارض الأدلّة النحويّة حين تطبيقها. وهذا ما أشار إليه كلٌّ من علي أبو المكارم ومحمد خير الحلواني، والدكتور تمام حسّان.[١٠٥]

وفرّق الأنباري قبلهم بقرون بين الأدلّة النحوية، وهذه الأصول والاعتراض عليها فقال: ((وأما الاعتراض على كلّ أصل من هذه الأصول التي هي النقل والقياس واستصحاب الحال فيليق بفن الجدل، وقد ذكرت ذلك مستقصى في كتابنا الموسوم بالإغراب))[١٠٦] فلايعلم أحدٌ سبقه إلى التأليف في جدل الإعراب وإفراد مصنف له وتفريقه بينه وبين أدلة النحو.[١٠٧]

ثم بعد قرون من ذلك نجد محاولة للدكتور تمّام حسّان استخلص فيها قواعد التوجيه التي يقوم عليها الجدل النّحويّ، وعدّها دستورًا التزم به النّحاة منطلقًا من ثلاثة كتب نحويّة، كما أفصح عن ذلك بقوله: ((ولقد استخرجت جملة صالحة من هذه القواعد التوجيهية من عدد من الكتب حيث تختلط هذه القواعد بالنصوص فتروغ من الذي لايتطلبها لذاتها، إذ تبدو كأنها غير مقصودة، وأنها لاتنتظم في نسق ما، فلا تنم عما وراءها من بناء نظري شامخ الدعائم .... وأهم هذه الكتب: كتاب الإنصاف في مسائل الخلاف لابن الأنباري، وكتاب





الأصول لابن السراج، ومصورة من مخطوطة كتاب فيض شرح الإنشراح من روض طي الاقتراح لابن الطيب الشرقي الفاسي)).[١٠٨]

وادّعى الأولوية في ذلك، فقال: ((ثم تقدمنا غير مسبوقين بالكشف عن كنز قديم في تراثنا النحوي جعلنا عنوانه (قواعد التوجيه) فرأينا من المناسب أن نقوم بين يدي الحشد الكبير من هذه القواعد بعرض لفكرة (التعارض والترجيح) وبإيراد عدد من الأدلّة التي يستعملها النحاة في الجدل النحوي والتوجيه بأنواعه، ...وأخيرًا جئنا بنماذج مبوبة من قواعد التوجيه التي يحتكم إليها فكر النحاة من حيث المنهج، ويستند إليها قرارهم عند توجيه الأحكام، وعند الاختيار الذي يكون مع التعارض والترجيح)).[١٠٩] وعليه فالجّدل النحويّ لم يكن ارتجاليًا ولا قائمًا على الاجتهاد الشخصيّ أو الثقافة الذاتية، بقدر ما كان خاضعًا لطرق محدّدة ومقنّنة يعترف بها النحاة، ويسيرون عليها، وينتهجون نهجها، فما توافرت فيه من الاعتراضات وجب طرحه، فكانت هذه الاعتراضات هي السبيل الشرعي للطعن بالاستدلال.[١١٠]

وعرض الدكتور تمّام حسّان في كتابه الأصول طائفة من الأدلّة التي تستعمل في الجدل النحوي، ولم يحدّد لها النحاة هذا الاستعمال والموقع من البنية الكلية للنحو، وإنما أطلقوا عليها "أدلّة أخرى" وكأنها في نفس المستوى مع السماع والاستصحاب والقياس. وهذه الأدلة تستعمل عند تطبيق الأدلّة النحوية، وهي: الاستقراء، الأصل، الاستصحاب، بيان العلة، الاستحسان، عدم الدليل على نفي الحكم، العكس، عدم النظير، الباقي.[١١١]

وجعل بحث"التعارض" أقرب إلى صناعة "الجدل النحوي" فـ((إذا تعارضت الأدلة أو تعارضت الأقيسة بدأ مايسمى بالجدل النحوي، وهو حجاج بين النحاة له قواعده وأصوله وآدابه وأدلته المرتبطة به ولاترتبط بالضرورة بصناعة النحو))[١١٢] وهذا

ماخلص إليه الدكتور محمد سالم صالح في كتابه "أصول النحو دراسة في فكر ابن الأنباري".[113]

ختم الدكتور تمّام حسّان الكلام في ((التعارض والترجيح)) بالملاحظتين الآتيتين:

(أ) أنّ هذه الأدلة جزء من الجدل في النحو وليست جزءًا من منهج استنباط القواعد وأكثر رواجها كان عند المتأخرين وفي عصر مابعد المأمون .

(ب) ومع ذلك لاينبغي أن ندعي أن النحاة قد نقلوا هذه الأدلة عن المنطق، وكلّ مايمكن قوله: إنّهم تأثروا في استعمالها بالمنطق، وفرق بين النقل والتأثير .[114]

ومن أسس الجدل عند الدكتور تمّام حسّان:

١- قواعد التوجيه

٢- مسالك العلة

٣- قوادح العلة

٤- طرائق محددة للجدل في الاستدلال هي التي أطلق السيوطي عليها (أدلّة أخرى) .

٥- جواز التعارض بين قاعدة وأخرى وعلّة وأخرى ودليل وآخر وبين أصل وأصل مما يدعو كل ذي توجيه إلى تعزيز الوجه الذي اختاره بقاعدة أو علّة أو دليل جدلي أو أصل من الأصول، ليصل باختياره الذي اختاره إلى الرجحان.

وهذا هو المقصود بعبارة (التعارض والترجيح).

من هذا نخلص إلى أنّ النحاة بنوا جدلهم على أُسس مقنّنة ومضبوطة، بدت ظاهرة في تطبيقاتهم وإن لم ينظّروا لها كما نظّر المتكلمون والفلاسفة وأصحاب أصول الفقة لجدلهم، ذلك بأنّ الجدل عند هؤلاء غاية في نفسه، بينما اتخذه النحاة وسيلة في خطابهم وخلافهم وعرض آرائهم ومدارستها والترجيح بينها .

ثالثاً: موقف النحاة من الجدل النحوي

ورد عند بعض أئمة النحو تزهيد في تتبع الحجج والأدلة والاعتراضات والردود في بعض المسائل، واعتبار ذلك من فضول النحو وزوائده، ومنهم ابن الحاج، وأبو حيان





وناظر الجيش، والشاطبي وابن مضاء القرطبي. ولكن لم يكن رأيهم فيه مطلقًا بل هو مقيد بدواعٍ دعت إليه، وأسباب أوجبت التنبيه عليه، متى زالت زال ذلك التزهيد.(١١٥)

قال ابن الحاجّ: ((جملة ما أقوله أنَّ كلَّ خلاف وبحث في هذه الصناعة لايؤدي إلى الوقوف على كيفية التكلُّم فهو فضلٌ لايحتاج إليه، والاشتغال به بطالة. قال: وقد أُولِع المدرسون بذلك وإن لم يكن نافعًا في تعليم الصغار، فالاشتغال به اشتغال بما لا يُغني، وأشدّ من نقض الاشتغال به اعتقاد أنّ ذلك مهمٌّ ضروريٌّ موصِّل إلى معرفة حقيقة، مكسبٌ علمًا بكلام العَرَب))(١١٦)

وجعل الحجج والترجيحات في المسائل المختلف فيها راجعة إلى نية الشارح، ولاتعطي فائدة زائدة، فقال في تعليقه على قولهم :زيد في الدار: ((فالغرض أنّ قولك :زيد في الدار، مرادف لقولك زيد استقر في الدار، أو يستقرُّ أو مستقرٌّ، كلٌّ بمعنى واحد، انتهى، وهو صحيح واضح، وإذا وضح هذا فكلُّ ما أجلَبه من الحجج والترجيحات في المسائل التي هذا شأنها فَلْتعلم أنها مجتلبة بحسبِ مقصد الشرح، لابحسبِ استنتاج فائدة زائدة، وبالله التوفيق)).(١١٧)

وقال خلف الأحمر:((لما رأيت النحويين وأصحاب العربيّة أجمعين قد استعملوا التطويل وكثرة العلل، وأغفلوا مايحتاج إليه المتعلّم المتبلّغ في النحو المختصر ... فأمعنت النظر والفكر في كتاب أؤلّفه... يستغني به المتعلم عن التطويل))(١١٨)

وقال الشاطبي في الجدل بمسألة الابتداء وعمله ((وكذلك مسألة الابتداء وعمله في المبتدأ وحده، أو في المبتدأ والخبر، أو عدم ذلك- أمر لاتنبني عليه فائدة كلامية، فالكلام في ذلك كله وتسويدُ الأوراق به لايُجدِي في المقصود من علم النحو مزيدًا)).(١١٩)

وله رأي آخر في أن المسائل الخلافية التي يبنى عليها حكم تستحق الجدل والمدارسة وجعل ذلك من عمل حذّاق الصناعة وجعل الخروج عن الحدّ

المعتاد في الجدل يسبب النفور، فقال: ((وحذّاق الصناعة إنّما يتكلفون البحث فيما يَنْبنى عليه حكم، وماعداه فهم فيه مابين تارك له رأسًا، وناظرٍ فيه اتِّباعًا لمن تقدَّم له فيه نظر، إذ الخروج عن المعتاد منَفِّر .والله أعلم))[١٢٠]

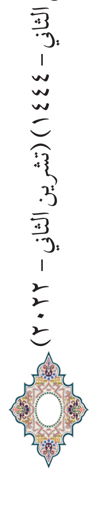
وعلّق على مسألة الخلاف بين البصريين والكوفيين في مسألة المصدر مشتق من الفعل أو المصدر أصل للفعل ((هذا ماستدل به وَلْنَقتَصِرْ عليه، فالكلام فيها طويل الذيل مع قلة الفائدة؛ إذ لاينبني عليها حكم صناعي، وإنّما فيها بيان وجه الصناعة خاصّة، والباحث عنها بالحقيقة هو صاحب علم الاشتقاق))[١٢١] وقد استوفى الشاطبي الجدل النحوي في هذه المسألة الخلافية في كتابه الاشتقاق، بدليل قوله: ((ولبسط الكلام على الاحتجاج موضع غير هذا، وقد كنت ذكرته في كتاب (الاشتقاق) مستوفى))[١٢٢]

وحصر الباحث محمد العمري تزهيد هؤلاء الأئمة في مسائل الخلاف، وترغيبهم عنها بثلاث حالات، هي[١٢٣]

١- عدم تفريق بعض المشتغلين بالنحو بين مقامي التأليف والتعليم، وعدم مراعاة مستويات فئات المتعلمين المختلفة، وهذا مادلّ عليه قول ابن الحاجّ المذكور آنفًا.

٢- عدم مراعاة بعض المؤلفين المقاصد التي وضعوها لمؤلفاتهم؛ ولذلك فإنّ من ألّف كتابًا تعليميًّا، أو وضع مختصرًا، فإنّ بُعْدَه عن سوق المسائل الخلافية بحججها ونقاشاتها أولى، وهذا مادلّ عليه قول أبي حيان المذكور آنفاً.

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإنّ من وضع كتابًا مطولًا في النحو ولم يكن لديه من ذكر المسائل الخلافية بحججها (فائدة زائدة) من توضيح غامض، أو كشف مشكل، أو بيان شبهة، أو موازنة أو اختيار وترجيح، فإنه ليس من المفيد لمؤلَّفه نقل تلك الحجج والاستدلالات، بل اختصارها والإحالة إليها في مظانها؛ وهذا مادلّ عليه قول الشاطبي: ((فالكلام في ذلك كله وتسويدُ الأوراق به لايُجدي في



المقصود من علم النحو مزيدًا))[١٢٤].

وقول ابن الحاجِّ: ((وإذا وضح هذا فكلُّ ما أجلَبه من الحجج والترجيحات في المسائل التي هذا شأنها فَلْتعلم أنّها مجتلبة بحسبِ مقصد الشرح، لابحسبِ استنتاج فائدة زائدة))[١٢٥].

٣- عدم مراعاة بعض المؤلفين العلم الذي يؤلِّف فيه، فتراه يضع كتابًا في النحو، ثم يحشوه بمسائل اللغة، وأخبار الشعراء، وشروح الأبيات، ولاشكَّ أنّ ذكر المسائل الجدلية النحوية في غير كتب النحو، أوذكر المسائل الجدلية غير النحوية في كتب النحو مذموم ومرغوب عنه. بدليل قول الشاطبي: ((هذا ماستدل به وَلْنَقْتَصِرْ عليه، فالكلام فيها طويل الذيل مع قلة الفائدة؛ إذ لاينبني عليها حكم صناعي، وإنّما فيها بيان وجه الصناعة خاصّة، والباحث عنها بالحقيقة هو صاحب علم الاشتقاق))[١٢٦].

فتزهيد هؤلاء الأئمة في مسائل الخلاف، وترغيبهم عنها، إنما هو مربوط بهذه الحالات الثلاث، فأمّا فيما عداها فإنّه لابدّ لكلّ متخصص في النحو والصرف، وقد ندب نفسه إلى هذا العلم العظيم، أن يجعل النظر في هذه المسائل وتفحّصها واستنباطها والتعمُّق فيها أوَّلَ اهتماماته وأولاها، وأن يتخذ المنهج الجدلي في التفكير بكل آفاقه وأحكامه وآدابه طريقه الأوحد في فهم المسائل وتقبل الآراء.[١٢٧]

ونلحظ أنّ هذا التزهيد من أئمة النحو واعتراضهم على المنهج الجدلي لم يكن اعتراضًا على أصل المنهج الجدلي ووجوده في النحو واتباع النحاة له، وإنّما كان اعتراضهم على وروده في مؤلفات النحاة بطريقة لاتتناسب مع المؤلَّف والغرض الذي أُلِّف من أجله .

أما اعتراض أبي حيّان الأندلسيّ في منهج السالك فكان على علّة الإغراق في هذا الجدل، وذلك بقوله: ((النحويّون مولَعونَ بكثرة التعليل، ولو كانوا يضعونَ مكان التعاليل أحكامًا نحوية مُستندةٌ إلى السماع الصحيح لكان أجدى وأنفع، وكثيرًا مانُطالعُ أوراقًا في تعليل الحُكم الواحد، ومعارضات،

ومناقشات، وردُّ بعضهم على بعض في ذلك، وتنقيحات على زعْمهم في الحدود خصوصًا ماصنعه متأخِّرو المشارقة على مقدمة ابن الحاجب، فنسأم من ذلك، ولايحصل في أيدينا شيء من العلم)).[١٢٨]

إذ ((تعلن مقولةُ أبي حيّان الأندلسيّ، المتوفّى حوالي منتصف القرن الثامن الهجريّ، موقفًا صريحًا من ظاهرة الحجاج في الدرس النحوي، مؤدّاه أنّ المنفعة العلميّة من النحو لاتكون إلا في تقنين الأحكام، وما سوى ذلك من جدَل نحويّ لامنفعة علميّة فيه، بل هو مُسبِّب للملَل))[١٢٩]

ويعلّق الدكتور حسن خميس الملخ على موقف أبي حيان هذا بقوله: ((وينبغي لنا ألا نحسبَ هذا الموقف على أبي حيّان الأندلسيّ إلا لحظات غضب سرعان ماتمرَّ؛ ذلك أنّه مارَسَ ما أخذهَ على النحويّين في بعض كتبه الطِوال الضخام ككتاب التذييل والتكميل، وكتاب ارتشاف الضَرب)).[١٣٠]

وفي كتاب التذييل والتكميل نفسه الذي مارس فيه الجدل النحوي نجد له رأيًا يعيب فيه على من مارس هذه الصنعة في المدونات القصار ومنها تسهيل الفوائد لابن مالك، وذلك في قوله: ((وهذا الذي ذكره المصنف من الخلاف في الألف والواو والياء، والخلاف في النون؛ تطويل في هذا المختصر، وليس يستفاد منه حكم نطقي، ولاحكم في اختلاف معنى كلاميّ))[١٣١]

ومن العلماء من كان يرى في استخدام أسلوب الجدل والمناظرة وسيلة للاقناع، ولتوضيح ما أشكل من قضايا العلم ومسائله[١٣٢] يقول الزجاجي: ((ومن سمت به نفسه إلى تتبع ما أودعناه وسميناه فيه فحقيق عليه أن مرّ به ماينكره أن يراجع فكره .. ليقف على مالعله قد انستر عليه، ولايحكم من أوّل وهلة بخروجه عن الحق، فإن هو فعل ذلك وتدبره ولم يره ينقاد في طريقة القياس مستمرا، أو رأى أنّه لاحق إلا في غيره كانت حلبة التناظر باجتماع ذوي الفهم والنظر والفحص



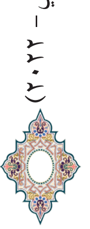
والجدل معنا فيها فاصلة بيننا وبينه، حتى نصير معًا بحقّ النظر إلى الصواب، فنعتقده جميعًا، لأنّ الرجوع إلى الحق خير من التمادي في الباطل)).[١٣٣]

وجاءت بعض المناظرات بأسلوب فلسفي انتقامي، فكانت قليلة النفع العلمي.[١٣٤]

أما المحدثون فتمثّل موقفهم بدعوات تيسير النحو تأثّرًا بابن مضاء القرطبي فكان من الرافضين للجدل النحوي ويتبين ذلك من خلال رفضه للعلل الثواني والثوالث، وماتحتويه من علل وأقيسة في كتابه الرد على النحاة، ((فقد بيّن حاجة النحو إلى تصنيفات جديدة غير هذه التصنيفات؛ وذلك لمواكبة القضايا الجدلية التي تظهر في النحو، وبالتالي الوصول إلى لغة خالية من التعقيد اللغوي العميق))[١٣٥] وموقف ابن مضاء من الخلاف يبيّن لنا موقفه من الجدل في النحو، إذ يقول: ((ومما يجب أن يسقط من النحو الاختلاف فيما لايفيد نطقاً، كاختلافهم في علة رفع الفاعل، ونصب المفعول، وسائر ما اختلفوا فيه، من العلل الثواني وغيرها، مما لايفيد نطقًا كاختلافهم في رافع المبتدأ، وناصب المفعول، فنصبه بعضهم بالفعل، وبعضهم بالفاعل، وبعضهم بالفعل والفاعل معا، وعلى الجملة كلّ اختلاف فيما لايفيد نطقًا))[١٣٦]

وبعده تنافس المحدثون وتهافتوا على نقد منهج النّحاة والابتعاد عن المصطلحات الفلسفية والمنطق والتعليلات وفلسفة العامل، التي أدت إلى تلك النقاشات المطولة، إحياء النحو لإبراهيم مصطفى ١٩٣٧، تجديد النحو لشوقي ضيف ١٩٧٨، في إصلاح النحو لعبد الوارث مبروك، تيسير النحو لأحمد عبد الستار الجواري١٩٢٦، تيسير النحو التعليمي لشوقي ضيف، النحو الواضح لعلي الجارم ومصطفى أمين ١٩٩٩.

((ولما كان نموذج النهضة الغربي الذي أرادوا أن يسيروا على منواله قائما على انتقاد النحو الإغريقي الروماني بسبب ماشابه من فلسفة وجدال في عرض المادة النحوية، ظنوا أنّ ذلك يصح



على التراث النحوي العربي أيضًا، ولم يجدوا سبيلًا غير تعييب التراث النحوي بمثل ذلك والدعوة إلى تفكيك أجزائه من أجل التخلي عن جوانب معينة ومنها إلغاء بعض الابواب، واختزال معطيات معينة من أبواب أخرى"[١٣٧]

نتائج البحث:

١- الحجاج آلية من آليات الجدل، فهو عمل إجرائي تطبيقي فيه، وعن طريقه يتم تنظيم العملية الجدلية، وبه يحكم على قدرة طرفي الجدل في جدالهم.

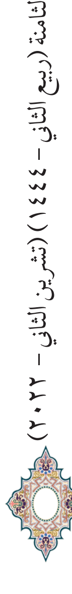
٢- لم تبتعد صور الجدل في النحو عن صوره في العلوم الأخرى، وكذلك عن صوره في القرآن الكريم، فكما جاء جدالًا بالحق لتحقيق غاية علمية، جاء جدالًا بالباطل تشوبه العصبية غايته تحقيق الغلبة بأية طريقة كانت.

٣- تألّف الجدل النحويّ من مظهرين فيه هما: المناظرات والمحاورات، والخلافات النحوية، فكان هذان المظهران ميدان الجدل في النحو.

٤- إنّ البداية الحقيقية للجدل النحويّ كانت مع انطلاق هذين المظهرين، إذ استصحبا معهما منهجًا قائمًا على الجدل، فالجدل في النحو قديم قدم الخلاف في مسائله.

٥- بدأ الجدل في النحو تطبيقيًا مارسه النّحاة في ميدان الخلاف، فكان التطبيق فيه سبّاقًا للتنظير، ولم يعتد النحاة بالتنظير للجدل - إلّا ماجاء عند الأنباري- بل كانوا يمارسونه في معرض الاستدلال عند اختلافهم في مناظراتهم.

٦- لم يكن الجدل في النحو عائمًا غير مقنّن وإنّما بنى النحاة جدلهم على قواعد وأُسس مقنّنة ومضبوطة، بيد أنّه كان عندهم وسيلة لاغاية كما هو عند أصحاب المذاهب الأخرى، ومن أهم تلك الأُسس: قواعد التوجيه، ومسالك العلّة وقوادح العلّة، وطرق محدّدة للجدل في الاستدلال هي التي أطلق عليها السيوطي (أدلّة أخرى)، وجواز التعارض بين قاعدة وأخرى وعلّة وأخرى ودليل وآخر وبين أصل وأصل مما يدعو كلّ ذي توجيه إلى تعزيز الوجه الذي اختاره بقاعدة أو علّة أو دليل جدلي أو أصل من الأصول، ليصل باختياره الذي اختاره إلى الرجحان. وهذا هو المقصود بعبارة (التعارض والترجيح).





الهوامش:

١- معجم مقاييس اللغة، أو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق وضبط : عبد السلام محمد هارون، دارالفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م: ١/ ٤٣٣.

٢- لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الأفريقي المصري(٧١١هـ)، اعتنى بتصحيحها أمين محمد عبد الوهاب ومحمد صادق العبيدي، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، ط٣، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م: ٢/ ٢١١، مادة (ج د ل)

٣- المصدر نفسه: ٢/ ٢١٢.

٤- المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، تم التحقيق والإعداد بمركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز، دط،دت:١/ ١١٧.

٥- معجم مقاييس اللغة :٢/ ٣٠.

٦- المحكم والمحيط الأعظم، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (ت٤٥٨هـ)، تحقيق: عبد الستار أحمد فرج، معهد المخطوطات العربية، القاهرة، ط٢ ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م: ٢/ ٣٣٨ مادة (حجج)

٧- لسان العرب:٣/ ٥٣-٥٤ مادة (ح ج ج)

٨- القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت٨١٧هـ)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسوني،ط٨، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م : ١٨٣ مادة (ح ج ج)

٩- ينظر: الحجاج في الدرس النحوي (بحث)، د. حسن خميس الملخ، عالم الفكر، ع٢،مج٤٠، أكتوبر - ديسمبر ٢٠١١: ١٢٤-١٢٥.

١٠- الإيضاح في علل النحو، أبو القاسم الزجاجي، تحقيق: د. مازن المبارك، دار النفائس، بيروت، ط٣، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م: ٦١

١١- سر صناعة الإعراب، أبو الفتح

عثمان بن جني (ت٣٩٢ه)، دراسة وتحقيق د. حسن هنداوي، دط، دت :٢/ ٦٩٦

١٢- الإغراب في جدل الإعراب،أبو البركات الأنباري عبد الرحمن كمال الدين بن محمد الأنباري (ت٥٧٧ه)، قدم له وعني بتحقيقه: سعيد الأفغاني، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٣٩١ه/ ١٩٧١م:٣٥-٣٦.

١٣- الأصول دراسة إبستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب النحو-فقه اللغة-البلاغة، د.تمّام حسّان، عالم الكتب، القاهرة، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م:١٨٢.

١٤- الجدل النحوي: قراءة في تعارض الأصول الأربعة (بحث)، م.د.لواء عبد الحسين عطية،مجلة الآداب/ ملحق العدد١٢٨(آذار)، ١٤٤٠ه / ٢٠١٩م:٧٠

١٥-الحجاج في الدرس النحوي:١٢٤.

١٦- التقنيات الحجاجية في المسائل الخلافية النحوية دراسة مقارنة بين الإنصاف في مسائل الخلاف والمقتصد في شرح الإيضاح (رسالة ماجستير)، ماهة معروف، جامعة العربي بن مهيدي أم البواقي، كلية الآداب واللغات، ١٤٣٦ه-١٤٣٧ه/ ٢٠١٥م-٢٠١٦م : المقدمة.

١٧- ينظر:

١٨- مجالس العلماء، أبو القاسم عبد الرحمن بن اسحاق الزجاجي، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة دط،دت :٥

١٩- المصدر نفسه:٢٤٢

٢٠- ينظر:الحجاج في الدرس النحوي :١٤٤

٢١- ينظر: الحجاج في المناظرات النحوية الاصلاح والمعالجة والأدوات (أطروحة دكتوراه)، عمر محمد تيسير، جامعة اليرموك، كلية الآداب، ٢٠١٧ :٤٢.

٢٢- ينظر: مجالس العلماء :٤٧

٢٣- الحجاج في المناظرات النحوية الاصلاح والمعالجة والأدوات :٥٤



٢٤- ينظر :الحجاج النحوي بواعثه وتقنياته (بحث)،د.غربي بكاي،مجلة فصل الخطاب،ع١٠، ٢٠١٥ :٧٢.

٢٥-ينظر:الحجاج في المناظرات النحوية الاصلاح والمعالجة والأدوات:١٤٧

٢٦- ينظر: الأسس الإبستولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه،، د. إدريس مقبول، عالم الكتب الحديث، إربد، ط١، ٢٠٠٦م :٩٣

٢٧- الكتاب، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر(ت١٨٠ه) تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل للطباعة، النشر مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط٢، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م:٣/ ١٠٠-١٠٢

٢٨- الأسس الإبستولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه:٩٣

٢٩- المصدر نفسه:٩٥

٣٠- ينظر: نزهة الألباء في طبقات الأدباء، أبو البركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد بن الأنباري (ت٥٧٧ه)، تحقيق: د.إبراهيم السامرائي،مكتبة المنار، الأردن – الورقاء ط١٤٠٥،٣ه/ ١٩٨٥م:١٢٩، والمدارس النحوية،د. شوقي ضيف، دار المعارف، ط٧، دت:١١٢-١١٣

٣١- الكتاب :٢/ ١٠٢

٣٢- أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف حمادي صمود،جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس١، دط، دت :١٢٠

٣٣- الخطابة لأرسطو، ترجمة: د.عبد الرحمن بدوي، دار الرشيد للنشر، دط، دت:٢٣

٣٤- الحجاج النحوي بواعثه وتقنياته :٧٥-٧٦

٣٥- كتب مسائل الخلاف النحوي دراسة تحليلية نقدية موازنة (أطروحة دكتوراه)، ناصر إبراهيم صالح النعيمي، جامعة اليرموك، كلية الآداب،١٤٢٤ه/ ٢٠٠٣م :٢٠٤.

٣٦- ينظر: أخبار النحويين البصريين،أبو سعيدالحسن بن عبد الله السيرافي (ت٣٦٨ه)، تحقيق:طه محمد

الزينى ومحمد عبد المنعم خفاجي،شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر :٢٠

٣٧- ينظر:معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ياقوت الحموي:١٢٥/١٦

٣٨- الإغراب في جدل الإعراب :٣٥-٣٦.

٣٩-مفهوم المناظرة في الخطاب النحوي وآلياتها الاستدلالية مناظرة الجرمي والفراء في العامل المعنوي أنموذجا (بحث)،أ.سعاد معمر شاوش،مجلة إشكالات في اللغة والأدب،مجلد٨،ع٥، ٢٠١٩م :٥٧٩.

٤٠- الحجاج في المناظرات النحوية الاصلاح والمعالجة والأدوات :٧٢-٧٣

٤١- ينظر : المصدر نفسه:المقدمة

٤٢- ينظر: الاجتهاد النحوي في ضوء علم الأصول،د.رائد عبد الله حمد السامرائي،دار الحكمة -لندن،ط١، ٢٠١٢ :٨٠.

٤٣-طبقات النحويين واللغويين،محمد بن الحسن الزبيدي، تحقيق:محمد أبو الفضل إبراهيم،دار المعارف، ط٢، ١٩٨٤ :٣١

٤٤- النحو والصرف في مناظرات العلماء ومحاوراتهم حتى نهاية القرن الخامس الهجري عرض ونقد (أطروحة دكتوراه)،محمد آدم الزاكي،جامعة أم القرى، السعودية،كلية اللغة العربية،١٤٠٤-١٤٠٥ه / ١٩٨٤-١٩٨٥ :٦-٧.

٤٥- الخلاف النحوي بين البصريين والكوفيين والانتصاف من الإنصاف ، الدكتور محمد خير الحلواني،دار القلم العربي، حلب،دط،دت: ١٥

٤٦- ينظر:المصدر نفسه: ١٥

٤٧- ينظر:نزهة الألباء:٢٨، والنحو والنحاة بين الأزهر والجامعة، محمد أحمد عرفة، دط،دت :١٧١، والمدارس النحوية: ٢٣.

٤٨- ينظر:مجالس العلماء : ١ -٥، وطبقات النحويين واللغويين:٤٣-٤٤





٤٩- ينظر : العقل النحوي دراسة تفكيكية في مسائل الخلاف النحوي،د. حسن خميس الملخ،عالم الكتب الحديث،إربد،ط١، ٢٠١٨: ١٠٤.

٥٠- المناظرات النحوية واللغوية بين الجدية والافتعال، د.عبد الحسين المبارك،مجلة كلية الآداب،جامعة البصرة،ع٩، السنة ١٩٧٤،٧م :٢٤٩-٢٥٠.

٥١- من تاريخ النحو تاريخ ونصوص،سعيد الأفغاني،دار الفكر،دط،دت:٤٥

٥٢- ينظر: ضحى الاسلام،أحمد أمين،مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة،دط،دت :٢/ ٢٩٤

٥٣- الخلاف النحوي بين البصريين والكوفيين والانتصاف من الإنصاف :٣٠

٥٤- شذرات الذهب في أخبار من ذهب،لابن عماد الإمام شهاب لدين إبي الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد العكريّ الحنبلي الدمشقي، تح :محمد الأرناؤوط،دار ابن كثير،دمشق-بيروت،ط١، ١٤٠٨ه/١٩٨٨م :٢/ ٣٢٢

٥٥- بواكير الاحتجاج العقلي الأخفش والمازني أنموذجًا (بحث)، د.محمد جواد محمد سعيد،مجلة المورد،ع٢،٢٠٠٧م :٧٠.

٥٦- ينظر:النحو والصرف في مناظرات العلماء ومحاوراتهم:٨

٥٧- ينظر:بواكير الاحتجاج العقلي الأخفش والمازني أنموذجًا :٧٣

٥٨- أبو عثمان المازني ومذاهبه في الصرف والنحو،رشيد عبد الرحمن العبيدي، مطبعة سلمان الأعظمي،بغداد،١٩٦٩م: ٤٣.

٥٩- أنباه الرواة على أنباه النحاة،جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي (ت٦٢٤ه)،تحقيق:محمد أبو الفضل إبراهيم،دار الفكر العربي،القاهرة،مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت،ط١، ١٤٠٦ه/١٩٨٦م :٢/ ٣٩.



٦٠- الخلاف النحوي بين البصريين والكوفيين والانتصاف من الإنصاف :٤٣

٦١- المصدر نفسه:٥١

٦٢- ينظر : طبقات النحويين واللغويين:١٠١،و نزهة الألباء :١٧١، والاجتهاد النحوي في ضوء علم الأصول:٨٨

٦٣- ينظر: الفهرست، ابن النديم،دار المعرفة،بيروت-لبنان،دط،دت :١١٣. والاجتهاد النحوي في ضوء علم الأصول:٨٩

٦٤- ينظر: الخلاف النحوي بين البصريين والكوفيين وكتاب الإنصاف:٤٦

٦٥- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة،جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي(ت٩١١هـ)،تحقيق :محمد أبو الفضل إبراهيم،الناشر عيسى البابي الحلبي،ط١٣٨٤،١هـ / ١٩٦٤م:١/١٠٩، وينظر معجم الأدباء:١٨/ ١٩٧-٢٠١.

٦٦- ينظر :الصرف والنحو في مناظرات العلماء ومحاوراتهم :٩

٦٧- الخلاف النحوي بين البصريين والكوفيين والانتصاف من الإنصاف :٤٦-٤٧

٦٨- الاجتهاد النحوي في ضوء علم الأصول:٩٥

٦٩- ظاهرة الغلط في الدرس النحوي حتى نهاية القرن الرابع للهجرة (رسالة ماجستير)،أحمد رحمان ثابت الزكي،جامعة مؤتة،٢٠١٣: ٥٣.

٧٠- ينظر :الخلاف النحوي بين البصريّين والكوفيين والانتصاف من الإنصاف: ٥٩

٧١- المصدر نفسه: ٥٩

٧٢- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون،مصطفى بن عبد الله المعروف بالحاج خليفة،تحقيق:محمد شرف الدين يالتقايا،دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، دط، دت. :١/ ٣٣.

٧٣- أنباه الرواة:٢/ ٢٩٥



٧٤- بغية الوعاة: ١/ ٣٥٢.

٧٥- أنباه الرواة :٣/ ٥٩

٧٦- المصدر نفسه:١/ ١٣٨

٧٧- أنباه الرواة:٢/ ٢٩٥

٧٨- بغية الوعاة :١/ ٣٨٦

٧٩- أنباه الرواة :٢/ ١١٣



٨٠- بغية الوعاة :١/ ٣٥٢

٨١- ينظر:الحجاج في المناظرات النحوية الاصلاح والمعالجة والأدوات :٤٦-٤٩

٨٢- ينظر:النحو والصرف في مناظرات العلماء ومحاوراتهم حتى نهاية القرن الخامس الهجري :٤-٥.

٨٣- الكتاب :٢/ ١٩-٢٠

٨٤-الأسس الإبستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه:٩٦

٨٥- ينظر : قياس العكس في الجدل النحوي عند أبي البركات الأنباري (ت٥٧٧ه) (أطروحة دكتوراه)،محمد بن علي بن محمد العمري،جامعة أم القرى، كلية اللغة العربية وآدابها،١٤٢٨ه/ ١٤٢٩ه : ٣٣

٨٦- الجدل النحوي :قراءة في تعارض الأصول الأربعة:الملخص

٨٧- الحجاج في الدرس النحوي:١٢٢

٨٨- المصدر نفسه:١٢٢-١٢٣

٨٩- ينظر :مناهج التأليف النحوي، د.كريم حسين ناصح الخالدي،دار الصفاء للنشر والتوزيع،عمان، ط١، ٢٠٠٧م/ ١٤٢٧ه:٨٦-٨٧.

٩٠- ينظر : الاجتهاد النحوي في ضوء علم الأصول: ٢١

٩١- الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، أبو البركات الأنباري(ت٥٧٧ه) تحقيق ودراسة :د.جودة مبروك محمد مبروك،مراجعة :د.رمضان عبد التواب،مكتبة الخانجي،القاهرة،ط١،٢٠٠٢م:٣

٩٢- الإغراب في جدل الإعراب:٣٥-٣٦

٩٣- نزهة الألباء : ٧٦

٩٤- أصول النحو دراسة في فكر ابن الأنباري،د.محمدسالم صالح،دارالسلام

للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة،ط١، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م: ٤٨١

٩٥- ينظر : مقدمة تحقيق الإغراب في جدل الإعراب: ٢٠-٢١

٩٦- ابن الأنباري وجهوده في النحو (أطروحة دكتوراه)، جميل إبراهيم علوش،جامعة القديس يوسف - بيروت -معهد الآداب الشرقية، ١٩٧٧م: ١١٤

٩٧- أعلام الفكر اللغوي التقليد اللغوي العربي،كيس فيرستيج، ترجمة :د. أحمد شاكر الكلابي، دار الكتب الجديدة المتحدة، بيروت -لبنان، ط١، ٢٠٠٧: ١١٦-١١٧

٩٨- الإغراب في جدل الإعراب : مقدمة الأفغاني : ٢٠

٩٩- ابن الأنباري وجهوده في النحو: ١١٤

١٠٠- ينظر الأصول دراسة إبستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب: ١٨٢

١٠١- الخصائص،أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق : محمد علي النجار،المكتبة العلمية،دط،دت: ١/ ١١٧

١٠٢- المصدر نفسه: ١/ ٣٨٥، ٣/ ٦٦

١٠٣- لمع الأدلة في أصول النحو،أبو البركات عبد الرحمن كمال الدين بن محمد الأنباري (ت٥٧٧هـ)،قدم لهما وعني بتحقيقهما :سعيد الأفغاني، دار الفكر،بيروت، ط٢، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧١م: ١٣٥-١٤٠

١٠٤- الاقتراح في أصول النحو، جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ)،ضبطه وعلق عليه عبد الحكيم عطية،راجعه وقدم له علاء الدين عطية،دار البيروتي،ط٢، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م : ١٤٥ -١٥٧

١٠٥- ينظر:الاستدلال النحوي وطرقه عند السيوطي من الدليل النحوي إلى الدليل الجدلي دراسة في ضوء علم اللغة الحديث (بحث)،د. سليم عواريب،مجلة الذاكرة، مج٨،ع٢٠٢٠،٢: ٣١-٣٢

١٠٦- لمع الأدلة: ١٤٣

١٠٧- ينظر :أصول النحو دراسة في فكر الأنباري:٥٣٧.

١٠٨- الأصول دراسة إبستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب:١٩١-١٩٢

١٠٩- المصدر نفسه:٢٠٦

١١٠- أصول النحو دراسة في فكر ابن الأنباري :٤٨١

١١١- ينظر : الأصول دراسة إبستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب: ١٨٤-١٨٨

١١٢- المصدر نفسه:١٨٢

١١٣- ينظر :أصول النحو دراسة في فكر الأنباري:٥٣٢

١١٤- الأصول دراسة إبستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب:١٨٨

١١٥- ينظر :قياس العكس في الجدل النحوي :٤٧

١١٦- المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية،للإمام أبي اسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت٧٩٠ه)،تح:الأستاذ الدكتور محمد إبراهيم البنَّا،معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي،جامعة أم القرى -مكة المكرمة،ط١، ١٤٢٨ه/٢٠٠٧م :٢/ ٢١

١١٧- المصدر نفسه:٢/ ٢١

١١٨- مقدمة في النحو،خلف الأحمر،تحقيق :عز الدين التنوخي،دمشق،١٩٦١ :٣٣-٣٤

١١٩- المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية:٢/ ٢١

١٢٠- المصدر نفسه :٤/ ٤٤٧

١٢١- المصدر نفسه :٣/ ٢٢٤

١٢٢- المصدر نفسه ٤/ ٣٨٧.

١٢٣- ينظر : قياس العكس في الجدل النحوي :٤٧-٥٠

١٢٤- المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية:٢/ ٢١

١٢٥- المصدر نفسه:٢/ ٢١

١٢٦- المصدر نفسه :٣/ ٢٢٤

١٢٧- قياس العكس في الجدل النحوي :٥٠

١٢٨- منهج السالك إلى ألفية ابن مالك،أبو حيّان الأندلسي،المؤسسة

الشرقية الأمريكية،دط،١٩٤٧م :٢٣٠

١٢٩- الحجاج في الدرس النحوي: ١١٩

١٣٠- المصدر نفسه

١٣١- التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل،أبو حيان الأندلسي،تحقيق:د.حسن هنداوي،دار القلم،دمشق،دط،دت :١/ ٣٠٢

١٣٢- النحو والصرف في مناظرات العلماء ومحاوراتهم:٢٦

١٣٣- المصدر نفسه ٢٧

١٣٤- النحو والصرف في مناظرات العلماء ومحاوراتهم:٢٧

١٣٥- جدلية الدليل النحوي في كتاب التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين للعكبري:٩

١٣٦- الرد على النحاة،أحمد بن عبد الرحمن ابن مضاء القرطبي(ت٥٩٢ه/ ١١٩٦م)، تح:د. شوقي ضيف، مطبعة دار المعارف ، القاهرة،ط٢،١٩٨٢ : ١٤١

١٣٧- تيسير النحو :من هاجس الإحياء إلى مقتضيات التعليم التطبيقية(بحث)،أ.د. رفيق عبد الحميد بن حمودة،مجلة اللسانيات العربية،ع٣، جمادى الآخرة،١٤٣٧ه/ مارس٢٠١٦م :١٨



المصادر والمراجع:

أ- الكتب

١ - أبو عثمان المازني ومذاهبه في الصرف والنحو، د. رشيد عبد الرحمن العبيدي، مطبعة سلمان الأعظمي، بغداد، ١٩٦٩م.

٢- الاجتهاد النحوي في ضوء علم الأصول، د.رائد عبد الله حمد السامرائي، دار الحكمة، لندن، ط١، ٢٠١٢م.

٣- أخبار النحويين البصريين، أبو سعيدالحسن بن عبد الله السيرافي (ت٣٦٨هـ)، تحقيق: طه محمد الزينى ومحمد عبد المنعم خفاجي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

٤- الأسس الإبستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه، د. إدريس مقبول، عالم الكتب الحديث، إربد، ط١، ٢٠٠٦م.

٥- أصول النحو دراسة في فكر ابن الأنباري، د.محمد سالم صالح، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

٦- الأصول دراسة إبستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب النحو–فقه اللغة–البلاغة، د.تمّام حسّان، عالم الكتب، القاهرة، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

٧- أعلام الفكر اللغوي، التقليد اللغوي العربي، كيس فيرستيج، ترجمة: د. أحمد شاكر الكلابي، دار الكتب الجديدة المتحدة، بيروت–لبنان، ط١، ٢٠٠٧م.

٨- الإغراب في جدل الإعراب، أبو البركات الأنباري عبد الرحمن كمال الدين بن محمد الأنباري (ت٥٧٧هـ)، قدم له وعني بتحقيقه: سعيد الأفغاني، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م.

٩- الاقتراح في أصول النحو، جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ)، ضبطه وعلق عليه عبد الحكيم عطية، راجعه وقدم له علاء الدين عطية، دار البيروتي، ط٢، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

١٠- أنباه الرواة على أنباه النحاة، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي (ت٦٢٤هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

١١- الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، أبو البركات الأنباري (ت٥٧٧ه) تحقيق ودراسة: د.جودة مبروك محمد مبروك، مراجعة: د.رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ٢٠٠٢م.

١٢- أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم، إشراف حمادي صمود، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس١.

١٣- الإيضاح في علل النحو، أبو القاسم الزجاجي (ت٣٣٧ه)، تحقيق: د. مازن المبارك، دار النفائس، بيروت، ط٣، ١٣٩٩ه/ ١٩٧٩م.

١٤- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت٩١١ه)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر عيسى البابي الحلبي، ط١، ١٣٨٤ه/ ١٩٦٤م.

١٥- التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، أبو حيان الأندلسي (ت٧٤٥ه)، تحقيق: د.حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، دط، دت.

١٦- الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني (ت٣٩٢ه)، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، دط، دت.

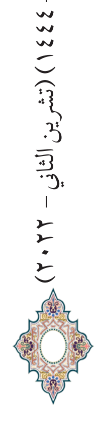
١٧- الخطابة لأرسطو، ترجمة: د.عبد الرحمن بدوي، دار الرشيد للنشر، دط، دت.

١٨- الخلاف النحوي بين البصريين والكوفيين والانتصاف من الأنصاف، الدكتور محمد خير الحلواني، دار القلم العربي، حلب، دط، دت.

١٩- الرد على النحاة، أحمد بن عبد الرحمن ابن مضاء القرطبي (ت٥٩٢ه/ ١١٩٦م)، تح: د. شوقي ضيف، مطبعة دار المعارف، القاهرة، ط٢، ١٩٨٢م.

٢٠- سر صناعة الإعراب، أبو الفتح عثمان بن جني (ت٣٩٢ه)، دراسة وتحقيق د. حسن هنداوي، دط، دت.

٢١- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن عماد الإمام شهاب لدين إبي الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد العكريّ الحنبلي الدمشقي (ت١٠٨٩ه)، تح: محمد الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق-



بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

٢٢- ضحى الاسلام، أحمد أمين، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، دط، دت.

٢٣- طبقات النحويين واللغويين، محمد بن الحسن الزبيدي (ت٣٧٩هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط٢، ١٩٨٤ م.

٢٤- العقل النحوي دراسة تفكيكية في مسائل الخلاف النحوي، د.حسن خميس الملخ، عالم الكتب الحديث، إربد، ط١، ٢٠١٨م.

٢٥- الفهرست، ابن النديم، دار المعرفة، بيروت-لبنان، دط، دت.

٢٦- القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت٨١٧هـ)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسوني، ط٨، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

٢٧- الكتاب أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (ت١٨٠هـ) تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل للطباعة، النشر مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط٢، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

٢٨- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى بن عبد الله المعروف بالحاج خليفة، تحقيق: محمد شرف الدين يالتقايا، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، دط، دت.

٢٩- لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الأفريقي المصري (ت٧١١هـ)، اعتنى بتصحيحها أمين محمد عبد الوهاب ومحمد صادق العبيدي، دارإحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، ط٣، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

٣٠- لمع الأدلة في أصول النحو، أبو البركات عبد الرحمن كمال الدين بن محمد الأنباري (ت٥٧٧هـ)، قدم لهما وعني بتحقيقهما: سعيد الأفغاني، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧١م.

٣١- مجالس العلماء، أبو القاسم عبد الرحمن بن اسحاق الزجاجي (ت٣٤٠هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة دط، دت.

٣٢- المحكم والمحيط الأعظم، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (ت٤٥٨ه)، تحقيق: عبد الستار أحمد فرج، معهد المخطوطات العربية، القاهرة، ط٢، ١٤٢٤ه/ ٢٠٠٣م.

٣٣- المدارس النحوية، د.شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط٧، دت.

٣٤- معجم الأدباء، ياقوت الحموي (ت٦٢٦ه)، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٣م.

٣٥- معجم مقاييس اللغة، أو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، دارالفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٣٩٩ه/ ١٩٧٩م.

٣٦- المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، تم التحقيق والإعداد بمركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز، دط، دت.

٣٧- المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، للإمام أبي اسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت٧٩٠ه)، تح: الأستاذ الدكتور محمد إبراهيم البنَّا، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى مكة المكرمة، ط١، ١٤٢٨ه/ ٢٠٠٧م.

٣٨- مقدمة في النحو، خلف الأحمر، تحقيق: عز الدين التنوخي، دمشق، ١٩٦١م.

٣٩- من تاريخ النحو تاريخ ونصوص، سعيد الأفغاني، دار الفكر، دط، دت.

٤٠- مناهج التأليف النحوي، د.كريم حسين ناصح الخالدي، دار الصفاء للنشر والتوزيع، عمان، ط١، ٢٠٠٧م / ١٤٢٧ه.

٤١- منهج السالك إلى ألفية ابن مالك، أبو حيّان الأندلسي، المؤسسة الشرقية الأمريكية، دط، ١٩٤٧م.

٤٢- نزهة الألباء في طبقات الأدباء، أبو البركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد بن الأنباري (ت٥٧٧ه)، تحقيق: د.إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار، الأردن - الورقاء ط٣، ١٤٠٥ه/ ١٩٨٥م.

٤٣- والنحو والنحاة بين الأزهر والجامعة، محمد أحمد عرفة، دط، دت.



ب- الرسائل

١- ابن الأنباري وجهوده في النحو (أطروحة دكتوراه)، جميل إبراهيم علوش، جامعة القديس يوسف - بيروت - معهد الآداب الشرقية، ١٩٧٧م.

٢- التقنيات الحجاجية في المسائل الخلافية النحوية دراسة مقارنة بين الإنصاف في مسائل الخلاف والمقتصد في شرح الإيضاح (رسالة ماجستير)، ماهة معروف، جامعة العربي بن مهيدي أم البواقي، كلية الآداب واللغات، ١٤٣٦هـ-١٤٣٧هـ/ ٢٠١٥م-٢٠١٦م.

٣- جدلية الدليل النحوي في كتاب التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين للعكبري (رسالة دكتوراه)، محمد عبد الحميد رزق العساسفة، جامعة مؤتة، ٢٠١٤م.

٤- الحجاج في المناظرات النحوية الاصلاح والمعالجة والأدوات (أطروحة دكتوراه)، عمر محمد تيسير، جامعة اليرموك، كلية الآداب، ٢٠١٧م.

٥- ظاهرة الغلط في الدرس النحوي حتى نهاية القرن الرابع للهجرة (رسالة ماجستير)، أحمد رحمان ثابت الزكي، جامعة مؤتة، ٢٠١٣م.

٦- قياس العكس في الجدل النحوي عند أبي البركات الأنباري (ت٥٧٧هـ) (أطروحة دكتوراه)، محمد بن علي بن محمد العمري، جامعة أم القرى، كلية اللغة العربية وآدابها، ١٤٢٨هـ/ ١٤٢٩هـ.

٧- كتب مسائل الخلاف النحوي دراسة تحليلية نقدية موازنة (أطروحة دكتوراه)، ناصر إبراهيم صالح النعيمي، جامعة اليرموك، كلية الآداب، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

٨- النحو والصرف في مناظرات العلماء ومحاوراتهم حتى نهاية القرن الخامس الهجري عرض ونقد (أطروحة دكتوراه)، محمد آدم الزاكي، جامعة أم القرى، السعودية، كلية اللغة العربية، ١٤٠٤-١٤٠٥هـ / ١٩٨٤/ ١٩٨٥ م.

جـ- البحوث

١- الاستدلال النحوي وطرقه عند السيوطي من الدليل النحوي إلى الدليل الجدلي دراسة في ضوء علم اللغة الحديث

(بحث)، د. سليم عواريب، مجلة الذاكرة، مج٨، ع٢، ٢٠٢٠م.

٢- بواكير الاحتجاج العقلي الأخفش والمازني أنموذجاً (بحث)، د.محمد جواد محمد سعيد، مجلة المورد، ع٢، ٢٠٠٧م.

٣- الجدل النحوي: قراءة في تعارض الأصول الأربعة (بحث)، م.د.لواء عبد الحسن عطية، مجلة الآداب/ ملحق العدد١٢٨ (آذار)، ١٤٤٠هـ/ ٢٠١٩م.

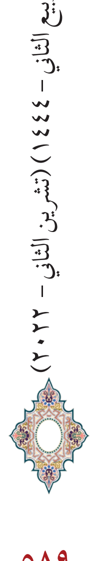
٤- تيسير النحو: من هاجس الإحياء إلى مقتضيات التعليم التطبيقية (بحث)، أ.د. رفيق عبد الحميد بن حمودة، مجلة اللسانيات العربية، ع٣، جمادى الآخرة، ١٤٣٧هـ/ مارس٢٠١٦م: ١٨.

٥- الحجاج النحوي بواعثه وتقنياته (بحث)، د.غربي بكاي، مجلة فصل الخطاب، ع١٠، ٢٠١٥م.

٦- الحجاج في الدرس النحوي (بحث)، د. حسن خميس الملخ، عالم الفكر، ع٢، مج٤٠، أكتوبر - ديسمبر ٢٠١١م.

٧- مفهوم المناظرة في الخطاب النحوي وآلياتها الاستدلالية مناظرة الجرمي والفراء في العامل المعنوي أنموذجا (بحث)، أ.سعاد معمر شاوش، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، مجلد٨، ع٥، ٢٠١٩م.

٨- المناظرات النحوية واللغوية بين الجدية والافتعال (بحث)، د.عبد الحسين المبارك، مجلة كلية الآداب، جامعة البصرة، ع٩، السنة ٧، ١٩٧٤م.





العلاقات الدلاليّة في الآيات الاجتماعيّة

أ. د. مكيّ محيّ عيدان الكلابيّ

كلّيّة التربية للعلوم الإنسانيّة / جامعة كربلاء

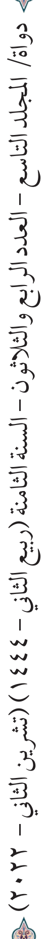
م. م. عدي فاضل عباس

كلّيّة التربية للعلوم الإنسانيّة / جامعة كربلاء

Semantic relations in social verses

Prof. Dr. Makki Mohie Aidan Al Kalabi

Asst lect. Uday Fadel Abbas





ملخص البحث

تحاول هذه الدراسة التطرق إلى معيار مهم من المعايير النّصّيّة التي وضعها (دي بوجراند)، فأخذ حيزًا لا بأس به عند الدارسين المحدثين وهو " الانسجام النّصّي " ولوحظ في أغلب الآيات الاجتماعيّة ترابطًا نصيًّا عن طريق (العلاقات الدلاليّة)، حيث عملت هذه العلاقات في إطار بنية عليا هي بنية تلك العلاقات بما يتلاءم مع موضوع الآيات الاجتماعيّة ممّا حقّق قوة التماسك بين تلك الآيات وانسجامها.

Abstract

This study attempts to address an important criterion of textual standards set by (De Beaugrand), which took a good place among modern scholars, which is "textual cohesion." In most of the social verses, a textual cohesion was noted through (semantic relations), where these relations worked within the framework of a higher structure that is the structure of these relations in line with the subject of the social verses, which has achieved the strength and coherence between those verses.



المقدّمة:

الحمدُ لله ربّ العالمينَ والصّلاة والسّلام على أشرَف المرسلين؛ وأفصح الخلق أجمعين؛ نبيَّ الرحمة ومكارم الأخلاق محمّد صلَّى الله عليه وعلى آله الطيبين الطاهرين وصحبه المنتجبين.

يدرس هذا البحث بعناية العلاقات الدلالية للوقوف على مدى إسهام هذه العلاقات في تحقيق الانسجام على المستوى الدلاليّ في الآيات الاجتماعيّة في القرآن الكريم.

إنَّ محور العلاقات الدلاليّة التي يتحقق الانسجام الدلاليّ في الآيات بها تقترن بوساطة الاندماج والتداخل بعضها بعضٍ دون الحاجة الى العلاقات والأدوات الشكليّة التي تُعنى بالترابط الظاهريّ، وإنْ كانت تسهم بشيء ما في إظهارها.

وكانت خطة البحث مبنية على عرض العلاقات الدلاليّة في الآيات الاجتماعية، وهي: علاقة (الإضافة المتكافئة، والإجمال والتفصيل، والتقابل (التضاد)، والسببية، والشرط والجواب، والسؤال والجواب، والعموم والخصوص، والاستثناء، والتوضيح، والتتابع، والتذييل)، وتحليلها وفق المنهج النّصي، ضمن إطار الموضوع، بمعونة التفاسير التي أشعرتني بآفاق منهجيّة وعلميّة، فأغنت البحث وقادته إلى ما هو عليه الآن، وبفضل الله تعالى وعونه استطعت أن أتم العمل في البحث، وأنجازه، راجيًا أن يكون على وجه حسن وما الكمال إلا لله وحده.

وبعد هذه المقدمة الموجزة أسأل الله جلّ وعلا أنْ ينال هذا البحث الرضا والقبول فاتح ذراعيه لتقّبيل النقد من المتخصصين، وما توفيقي إلا بالله العلي العظيم.

العلاقات الدلاليّة (النّصيّة) في الآيات الاجتماعيّة:

يتكوّن النّصّ عمومًا من وحدات لسانيّة متعدّدة يلمّ شملها بوساطة علاقات تجمع أو تربط بين المتواليات النّصيّة، من دون بدوّ وسائل شكليّة ظاهرة يطلق عليها بـ"العلاقات الدلاليّة"[1]، وتمثّل هذه العلاقات

ملمحًا نّصيًا يستدعي الاهتمام وتحريك ذهن المُتلقّي، الّذي اعتاد سماع النّصّ مكلّلًا بتشاكلات يحيل بعضها إلى بعض، من شأنها أنْ تشكّل أواصر رابطة لأبنية النّصّ المتابعة أو المنفصلة، فتعمل على تكوين شبكة دلاليّة تجعل من "أجزاء الكلام بعضها آخذًا بأعناق بعضٍ، فيقوى بذلك الارتباط، ويصير التأليف حاله حال البناء المُحكم المُتلائم الأجزاء"[٢]، وينظر إليها عادة بوصفها "حلقات الاتّصال بين المفاهيم، وتحمل كلّ حلقة اتّصال نوعًا من التعيين للمفهوم الّذي ترتبط به بأنْ تحمل عليه وصفًا أو حكمًا، أو تحدد له هيئة أو شكلًا، وقد تتجلّى في روابط لغويّة واضحة في ظاهر النّصّ، كما تكون أحيانًا علاقات ضمنية يضيفها المُتلقّي على النّصّ، ويستطيع بها أنْ يوجد للنّصّ مغزى بطريق الاستنباط، وهنا يكون النّصّ موضوعًا لاختلاف التأويل"[٣].

وهنا يمكننا القول إنّ العلاقات الدلاليّة تقسم على[٤]:

١. علاقات دلاليّة ظاهرة تتعلق بظواهر لغويّة في بنية النّصّ السطحيّة، لا تحتاج جهدا استثنائيًّا للاستدلال عليها من قبل المُتلقّي.

٢. علاقات دلاليّة مضمرة، توصف بأنَّها معلومات غير مباشرة للمتلقي، وهي معلومات على شكل صورة ضمنيّة مسبقة في كوامن النّصّ الدلاليّة، يسترشد إليها المُتلقّي في هدي التفسير، والتأويل الذي يعدّ عنصرًا فعالًا في كشف دلاليّة النّصّ، وإظهار إيحاءاته.

وتشكّل العلاقات الدلاليّة ترابطًا في المضمون والمفهوم بين أبنية النّصّ، ليتولّد عن ذلك بنية دلاليّة كبرى مترابطة العناصر، ومتآزرة، ومتلاحمة الأجزاء، يطلق بنية مضمونيّة معرفيّة موحدة الأجزاء والتركيب[٥].

وإنَّ العمل الأساسي للعلاقات الدلاليّة هو الربط بين المتتاليّات النّصّيّة لانسجام النّصّ وضمان استمراريّته؛ إذ إنَّها تتّصف بالمنطقيّة والمقبوليّة لدى السامع أو المُتلقّي[٦].

وهذا يقودنا إلى القول إنَّه قد لا نجد مسوّغًا لإثارة مقولة الانسجام في



نّصّ إن لم يتوفّر على علاقات متعدّدة ومختلفة، تنماز بطبيعة دلاليّة تعمل مجتمعة على استمرارية المعاني، وتنظيم الأفكار تنتج في النهاية بنية دلاليّة كُبرى منسجمة العناصر.

تسهم العلاقات الدلاليّة في إنتاج بنية دلاليّة كبرى بوساطة الترابط المضمونيّ والمفهوميّ بين أبنيتها النّصّيّة، فتنماز تلك البنية الكبرى بانسجام عناصرها، وتآزرها، وتلاحم أجزائها، أي هي بنية مضمونيّة موحدّة الأجزاء والتراكيب.

ويؤدّي الانسجام إلى نجاح عملية التواصل اللغويّ، وذكر الباحثون في مجال الدراسات النّصّيّة أنواعًا عديدة من العلاقات الدلاليّة فمنهم من قسمها على: وصل، وإضافية، وسببيّة، وشرطيّة، وتعاقبيّة، ومعيّة، وختاميّة، وزمنيّة، وكيفيّة، ومقارنة، واستدراكيّة، وعلاقات أُخرى أطلق عليها خصوصيات النّصّ وهي: معلّلة، وموضّحة، ومخصّصة، ومؤكّدة، ومصحّحة، وروابط-السؤال-والجواب[٧].

وفيما يأتي أبرز هذه العلاقات الدلاليّة الواردة في الآيات الاجتماعيّة في القرآن الكريم:

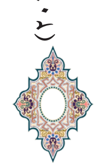
١. علاقة الإضافة المتكافئة: تُعدّ هذه العلاقة من العلاقات المعنويّة المهمّة في بناء النّصّ عبر تتابع جمل القول، وتشارك هذه العلاقة في بناء نموذج ذهنيّ من الترابط المنطقيّ بين القضايا المُشكلة[٨]، فعن طريق هذه العلاقة يتم "تصعيد المعنى والوصول به إلى غايته"[٩]، وقد تنبّه السيوطيّ لهذه العلاقة بقوله: "هو أنْ يتناول المتكلّم معنى يستقصيه، فيأتي بجميع عوارضه ولوازمه... حتّى تستوعب جميع ما تقع الخواطر عليه، فلا يبقى لأحد فيه مساغ"[١٠]، وقول السيوطيّ هذا يعني أنَّ المتكلّم عندما يورد معنىً يأتي بمتعلّقاته كلّها؛ لإيضاح ذلك المعنى من دون الحاجة إلى تأويلات المُتلقّي، ويعبّر عن هذه العلاقة بأدوات العطف مثل: (الواو، لكن، أو) أو ما يماثل هذه الكلمات[١١]، ومن أمثلة هذا النوع من



العلاقات النّصّ القرآنيّ الآتي: {وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ}(النحل: ٩١)، فالمراد بالعهد حفظ الشيء ومراعاته، ولهذا سمّي الموثق الذي يلزم مراعاته عهدًا، وفي الآية الكريمة طلب بصيغة الأمر، وهو الالتزام بوفاء العهد لله تعالى، وفي المقابل نهيٌ عن نقض الإيمان ونكثه، وهذا ما نّصّ عليه قوله تعالى: (ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها) بمعنى أنَّ الآية الأوّلى قد تضمّنت الأمر والثانية جاءت بصيغة النهي، وهاتان الآيتان تجمعهما علاقة واحدة يمكن تسميتها بعلاقة الإضافة المتكافئة؛ لأنَّ الأمر بإيفاء العهد يستلزم عدم نكثه، "ففي نكث اليمين إهانة وإزراء بساحة العزة والكرامة مضافًا إلى ما في نقض اليمين والعهد معًا من الانقطاع والانفصال عنه سبحانه وتعالى بعد توكيد الاتّصال"[١٢]، ويمكننا القول: إنَّ انسجام النّصّ قد تحقّق بوساطة علاقة الإضافة المتكافئة مما جعل النّصّ أكثر انسجامًا ودلالة على الأمر المراد منه.

ومنه أيضًا ما ورد في قوله تعالى: {وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا}(النساء: ٢) الّتي جاءت متضمّنة لعلاقة الإضافة المتكافئة، ففي قوله تعالى: (ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم) عطف على ما سبقها ويمكن تسمية ذلك العطف أو تلك العلاقة بالإضافة المتكافئة؛ لأنَّ ما قبله قوله تعالى: {وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ} عُطف عليه قوله: (ولا تتبدلوا...)؛ لأنَّه "من فروع تقوى الله في حقوق الأرحام؛ ولأنَّ المتصرفين في أموال اليتامى في غالب الأحوال هم أهل قرابتهم، أو من فروع تقوى الله الذي يتساءلون به وبالأرحام فيجعلون للأرحام من الحظ ما جعلهم يُقسّمون بها كما يُقسمون بالله"[١٣].

٢. علاقة الإجمال والتفصيل: وهي "إحدى العلاقات الدلاليّة الّتي يشغلها النّصّ لضمان اتّصال المقاطع ببعضها عن



طريق استمرار دلالة معينة في المقاطع اللاحقة"[١٤]، ونعني بها هي تلك العلاقات المفهوميّة، والأدوات الدلاليّة الّتي تشارك في ترابط النّصّ عن طريق ذكر المعنى مجملًا، وذكر ما يفصّل ذلك الإجمال، أو يفسره، أو على العكس، وأشار محمّد خطابيّ إلى أنّ علاقة الإجمال والتفصيل في النّصّ القرآنيّ لا تسلك دائماً الاتّجاه نفسه من المجمل إلى المفصل، وإنّما قد تسلك سبيلاً مخالفاً من المفصل إلى المجمل، فالترتيب الأوّل معياريّ والثاني تداوليّ[١٥]، إذ تسمح تلك العلاقة بالامتداد النّصّيّ عبر تناسُل الموضوعات المختلفة المرتبطة بمركز واحد هو الطّرف المجمل.

وتُعدّ علاقة الإجمال والتفصيل من الأنماط المتعاضدة الصلة بالانسجام النّصّيّ الدلاليّ، ومن النّصّوص القرآنيّة المجسّدة لتلك العلاقة ما ورد في قوله تعالى: {أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}(المجادلة: ٧).

إذ يُعدّ قوله تعالى: (أنَّ الله يعلم ما في السموات وما في الأرض) مجملًا، فهو البنية النّصّيّة التي تُعدّ بمثابة بؤرة النّصّ المركزيّة، فعماد الآية الكريمة هو (عِلْم الله بكل شيء) الذي لأجله انعقد الحوار، وإطلاق "لفظ الرؤية على هذا العلم؛ لأنَّ الدليل على كونه عالمًا، هو أنَّ أفعاله مُحكمة مُتقنّة مُنتسقة مُنتظمة، وكلّ من كانت أفعالهُ كذلك فهو عالمٌ"[١٦]، وقد تبع هذا الإجمال تفصيل جاء تابعًا له ومنسجمًا معه، فالعلاقة بين الآيات علاقة إجماليّة تفصيليّة.

فالله تعالى عالمٌ بأحوال المنافقين ومطّلع على ما يخفون في صدورهم، ويتناجون به فيما بينهم، وهذا التفصيل بعد الإجمال الغاية منه إنذار المنافقين وإعلامهم بوعيد الله تعالى لهم عسى أن يعدلوا عمّا يُخططون له.

ومن أمثلة علاقة الاجمال والتفصيل ما جاء في قوله تعالى: {يا



أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ}(المائدة: ١)، فقد ساهمت هذه العلاقة هنا في توثيق الصلة بين فقرات الآية الكريمة، وترسيخ معانيها؛ ذلك أنَّ جملة (أُحلّت لكم بهيمة الأنعام) تفسيريّة لما أُجمل قبلها، فالإجمال فيها جاء في صيغة المفرد، أي بلفظة واحدة، ذلك أنَّ لفظة "العقود شاملة لجميع الأحكام التي شرعها الله تعالى، وأمر المكلّفين بالإيفاء بها"[١٧]، ثم جاء التفصيل في جملة من الآيات، لإزالة الغموض لما أبهم قبله، وهو مرجعيّة خلفية يتحقق بها الترابط المفهوميّ المعنوي، ويقوّي الجدال والحوار المترابط في النّصّ القرآنيّ، ثم يؤدي بالنتيجة الى إيصال المعنى وإيضاحه للمُتلّقي، وهو يمثّل ردّ العجز على الصدر ويتوقّف فهم الإجمال على تفصيله، وهذا التفصيل بمثابة تكرار معنويّ لما أُجمل سابقًا، فبذلك حقّقت هذه العلاقة الدلاليّة انسجامًا على مستوى البنية النّصّيّة الكبرى.

٣. علاقة التقابل (التضاد): وهي من العلاقات الدلاليّة الّتي يستند إليها انسجام النّصّ، فهي "ناتجة عن تتابع قضيتين، كل منهما تحمل عكس معنى الأخرى، والتضاد إجراء يقوم به الكاتب ليضفي الشموليّة على معنى ما، وذلك بإظهار الشيء ونقيضه، كما أنَّه يعمل على تميز المعنى وبلورته وبالتالي تناسبه"[١٨].

وتسهم علاقة التقابل في خلق دلالات في النّصّ، وفي توالد العلاقات بعضها من بعض؛ وذلك لأنَّها تنطوي على معنىً مغايرٍ لما قبله، فيكون الحكم مقابلًا لدلالة ما قبله، أي أنَّها "إيراد الكلام، ثمّ مقابلته بمثله في المعنى واللفظ على جهة الموافقة أو المخالفة،..."[١٩].

من الأمثلة القرآنيّة الموضّحة لعلاقة التقابل ما جاء في قوله تعالى: {أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ}(المائدة:٩٦)، وجه التقابل يكمن بين قوله تعالى: (أُحلّ لكم صيد

البحر)، و(حُرّم عليكم صيد البرّ)، فالطعام الحلال المباح لهم هو صيد البحر وطعامه الذي يُلقيه "فيجوز للمحرم تناول ما صيد من البحر سواء كان حيًا أو ميتًا، قذفه البحر أو طفا على وجه الماء أو انحسر عنه الماء"[٢٠]، وهذا الحلال أعقبه تبيان المحرّم عليهم أكله من صيدّ البر من الوحوش والطير ما داموا حرمًا، والمراد بصيد البر "ما يكون توالده ومثواه في البر، مما هو متوحش بأصل خلقته، فحرام ذاته واصطياده منكم ما دمتم محرمين، لا ما صاده غيركم، فلا مانع من أكل ما صاده غيركم أو صدتموه وأنتم حلال في غير الإحرام"[٢١]، هنا تحقّق الانسجام عِبر علاقة التقابل بين جملة ما هو محلل لهم وما هو محرّم عليهم في حالة الإحرام.

ومن الأمثلة كذلك قوله تعالى: {وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حتّى يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حتّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ} (البقرة:٢٢١)، الملاحظ على الآية الكريمة أنّها تحمل أكثر من علاقة تقابل تراوحت بين تقابل لفظة بلفظة، وجملة بجملة، فمن أمثلة التقابل باللفظ المفرد قوله تعالى: (المشركات والمشركين، مؤمنة ومشركة، مؤمن ومشرك)، أمّا التقابل بالجملة ما ورد في قوله تعالى: (ولا تنكحوا المشركات... ولا تنكحوا المشركين، وأولئك يدعون إلى النار والله يدعو إلى الجنة) فالتقابل هنا حقّق انسجامًا على مستوى النّصّ ككلّ، والغاية منه إيضاح أنَّ "ما فاقتْ بِهِ المشركةُ يتعلّقُ بالدُّنيَا، والإيمانُ يتعلّقُ بالآخرةِ، والآخرةُ خيرٌ مِنَ الدُّنيَا، فبالتوافُقِ في الدّينِ تكمُلُ المحبةُ ومنافعُ الدُّنيَا مِنَ الصحبةِ والطاعةِ وحفظِ الأموالِ والأوّلادِ، وبالتبايُنِ في الدّينِ لا تحصُلُ المحبةُ، ولا شيءٌ مِنْ منافعِ الدُّنيَا"[٢٢].

٤. علاقة السببية: وهي من العلاقات الّتي تربط بين مفهومين أو حدثين،



أحدهما ناتج عن الآخر(٢٣)، وهي من أقوى أنماط التعالق المعنوي بين الآيات، أوردها السيوطيّ ضمن أنواع العلاقات المتّسمة بالتلازم الذهنيّ نحو: السبب والمسبب؛ إذ تكون علاقة السبب بالنتيجة والعلّة بمعلولها هي الرابط بين المفهومين السابق واللاحق؛ فيكون تقدم الداعي هو للأحقّ بحسب ما يقتضيه العقل(٢٤).

ومن أمثلتها في الآيات الاجتماعيّة قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ}(المائدة:٩٠)، لعلاقة السبب دور كبير في تحقيق الانسجام في النّصّ، والملاحظ على الآية الكريمة أنّه ورد فيها نهي عن عدد من المحرمات، ولم يكتفِ بذلك التحريم، بل أعقبه بذكر الأسباب التي دعت إلى النهي عنه، فعندما أمر الله "تعالى بأكلِ ما رزقَهُم حلالًا طيبًا ونهاهُم عنْ تحريمِ ما أحلّهُ لهم ممَّا لا إثمَ فيهِ وكانَ المستطابُ المستلذُ عندهُمُ الخمرَ والميسرَ، وكانوا يقولونَ الخمرُ تَطردُ الهُمومَ وتُنشطُ النفسَ وتُشجعُ الجبانَ وتَبعثُ على المكارمِ، والميسرُ يحصلُ به تنميةُ المالِ ولذةُ الغلبةِ بَيَّنَ تعالى تحريمَ الخمرِ والميسرِ؛ لأنَّ هذهِ اللذةَ يُقارنُهَا مفاسد عظيمة ففي الخمرِ إذهابُ العقلِ وإتلافُ المالِ"(٢٥).

ومنه أيضًا ما ورد في قوله تعالى: {فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكُمْ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا (٢) وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا (٣) وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا (٤) ذَلِكَ أَمْرُ اللَّهِ أَنْزَلَهُ إِلَيْكُمْ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يُكَفِّرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ وَيُعْظِمْ لَهُ أَجْرًا (٥)}(الطلاق:٢-٥)،

تتّضح علاقة السببية في النّصّ المبارك أعلاه والمتعلّقة بتقوى الله تعالى والنتائج المترتّبة على ذلك، إذ لا وجود للنتيجة من دون أسباب.

فجملة من (يتق الله) سببية، ثم أعقبت بنتائج متعدّدة، وأوّلها جملة (يجعل له مخرجا) من شبهات الدنيا وغمرات الموت وشدائده[٢٦]، أمّا النتيجة الثانية فهي قوله تعالى: (ويرزقه من حيث لا يحتسب)، أي من "مكان لا يحتسب منه الرزق أي لا يظن أنه يُرزق منه"[٢٧]، أمّا النتيجة الثالثة: (ويجعل له من أمره يسرا) فيكتب له التيسير في أموره ويذلل له الصعاب، أمّا النتيجة الرابعة فهي: (يكفر عنه سيئاته ويعظم له أجرا) بمعنى "من يتق الله في العمل بما أنزل الله من هذه الأحكام وحافظ على الحقوق الواجبة عليه مما ذكر من الإسكان، وترك الإضرار والنفقة على الحوامل وإيتاء أجر المرضعات وغير ذلك استوجب تكفير السيئات والأجر العظيم"[٢٨]، فكان لجملة النتائج الّتي وردت في النّصّ القرآنيّ الكريم، وجاءت في مجملها منسجمة ومحقّقة لوحدة النّصّ وتلاحمه مع بعضه سببًا لتقوى الله تعالى.

٥. علاقة الشرط والجواب: وهي علاقة دلاليّة تربط "بين حدثين مختلفين ربطًا عضويًا، بحيث يكون أحدهما مقدّمة والآخر نتيجة"[٢٩]، ويسهم هذا الربط بين عناصر الجملة الواحدة، أو سلسلة من الجمل مما يحقق ذلك تماسكًا نصّيًّا من ناحية، وتحقيق مقاصد صاحبه من ناحية أخرى[٣٠]، فتشترك علاقة الشرط والجواب مع ما موجود في النّصّ من علاقات، سواء أكانت لفظية أو منطقيّة في بناء نصّ متماسكٍ رصين، ويمتلك القدرة على التأثير، ويكون قابلًا للتأويل والمشاركة.

ولعلاقة الشرط أهمّيّة كبيرة في تحقيق الانسجام النّصّيّ؛ لأنَّ جملة الشرط وجوابها متعلّقان ببعضهما دلاليًّا، ومن الأمثلة القرآنيّة المتضمّنة تلك العلاقة قوله تعالى: {وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ

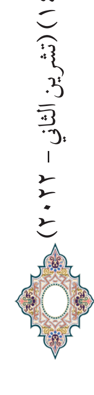
فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ}(العنكبوت: ٨)، فقد جاء في إعراب جاهداك "فعل ماضٍ في محلّ جزم فعل الشرط[٣١]"، والفاء في (فلا تطعهما) رابطة لجواب الشرط، واللام ناهية جازمة، وجملة فلا تطعهما في محل جزم جواب الشرط لاقترانها بالفاء.

فعلاقة الشرط هنا قد ربطت دلاليًّا بين جملة (وإن جاهداك...) و(فلا تطعهما...) إذ اشترط الله سبحانه وتعالى على الإنسان عدم إطاعة الوالدين إنْ أمراه بالإشراك بالله، فجاء جواب الشرط مقترنًا بالفاء لإيضاح المعنى؛ لأنَّ أحداهما متوقف حدوثه على الأخرى، أي أنَّ جملة جواب الشرط متوقفة على حدوث جملة فعل الشرط.

ومن الأمثلة القرآنيّة أيضًا قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ}(المجادلة: ١٢).

نلحظ على الآية الكريمة مجيء جملتين مشتملتين على فعل الشرط وجوابه، الجملة الأوّلى (إذا ناجيتم... فقدموا)، والثانية (فإن لم تجدوا فإنّ الله...) فقد ورد في إعراب جملة (إذا ناجيتم الرسول) إذا: "ظرف مستقبل متضمن معنى الشرط، وجملة ناجيتم في محل جر بإضافة الظرف إليها، وناجيتم فعل وفاعل والرسول مفعول به، والفاء رابطة وقدّموا فعل أمر والواو فاعل والجملة لا محلّ لها لأنَّها جواب شرط غير جازم"، أمّا إعراب جملة (فإن لم تجدوا...) فـ "الفاء عاطفة وإن شرطية ولم حرف نفي وقلب وجزم، وتجدوا فعل مضارع مجزوم بلم وعلامة جزمه حذف النون وهو فعل الشرط والفاء رابطة لجواب محذوف"[٣٢]، فحقّق كلّ أسلوب الشرط والجزاء ربط المعنى النّصّيّ دلاليًّا، وساعد المُتلقّي على فهم المراد من النّصّ القرآنيّ.

٦. علاقة السؤال والجواب: وهي منَ العلاقات الدلاليّة الّتي تؤدّي وظيفة جوهريّة في تشكيل نسيج الحوار داخل النّصّ تتمثّل في ربط دلالة السؤال بالجواب، ممّا يسهم في بناء التفاعل بين



النّصّ ومنتجه ومتلقّيه، ويعبّر عنها بوساطة أدوات الاستفهام (أي، ما، هل، ماذا، من، أين،...)[٣٣]، ويرى الدكتور محمّد خطابيّ أنَّ هذه العلاقة تُسهم في ربط الكلام بعضه ببعض، وجعل المعنى متّصلًا من دون وجود رابط شكليّ[٣٤].

ومن أمثله علاقة السؤال والجواب في القرآن الكريم قوله تعالى: {فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ (١١) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ (١٢) فَكُّ رَقَبَةٍ (١٣) أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ (١٤) يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ (١٥) أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ (١٦) ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ (١٧) أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ} (البلد:١١-١٨)، فبعد إيراد السؤال عن معنى العقبة أو ماهيّتها أعقبه بعدد من الآيات جاءت جوابًا عن السؤال بقوله تعالى: (وما أدراك ما العقبة، فك رقبة) والمراد بالعقبة: "العمل الشاق على النفسِ من حيثُ هو بذلُ مالٍ تشبيهٌ بعقبةِ الجبلِ، وهو ما صعبَ منهُ، وكانَ صعودًا فإنَّهُ يَلحقُهُ مشقةٌ في سلوكِها، واقتحمَهَا: دخلَهَا بسرعةٍ وضغطٍ وشدّةٍ، والقحمةُ: الشدّةُ والسنةُ الشديدةُ"[٣٥]، فقوله تعالى: (وما أدراك ما العقبة) سأل عنها المخاطب لأهمّيّتها ولعظم أمرها يحتاج السائل إلى إجابة عنها.

أيضًا في قوله تعالى: {يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}(النساء: ١٧٦)، انسجام نّصّيّ تحقّق بوساطة علاقة السؤال والجواب، فالنّصّ القرآنيّ جاء متضمنًا سؤالًا عن نّصيب الكلالة من الإرث، فجاء الجواب في قوله تعالى: (قل الله يفتيكم...) ومعنى يستفتونك: "يسألونك ويطلبون الإفتاء. وهو إظهار المشكِل على السائل وبيان الحكم



فيه"[٣٦]، وقد جاء الجواب من الله تعالى مخاطبًا رسوله الكريم: (قل الله يفتيكم...) أي "يظهر الحكم الواجب اتباعه ويأمر به"[٣٧]، هذا يعني أنَّ السؤال هنا والإجابة عنه قد حقّقت الانسجام النّصّيّ والأئتلاف على مستوى النّصّ معنىً ودلالةً.

٧. علاقة العموم والخصوص: وهي من العلاقات المنطقية الّتي ذكرها (دي بوجراند) مثالًا لهذا المعيار، كونها حالة من حالات الترابط المفهوميّ[٣٨]، فقد اهتم بها اللغويّون والمفسّرون، ولا يخفى ما لهذه الظاهرة من أثر بارز في وضع الإطار النّصّيّ الحقيقي للعلاقات الدلاليّة الّتي تخدم الموقف عامّة - إذ يتمّ ذكر نقطة محدّدة ثمّ تُتبع بتفصيلات خاصّة بها، فتكون هذه النقطة الفكريّة إجمالًا- يُتبع بالتفصيلات الخاصّة به[٣٩].

والتخصيص الّذي نحن بصدد الحديث عنه غير مرتبط بمستوى واحد، بل بمستويات عدّة: فإمّا أنْ يكون تخصيصًا للموضوع العام الّذي يدور حوله النّصّ، وهذه الظواهر استعمرت مساحة ليست بقليلة في النّصّ القرآنيّ، أو تخصيصًا للإحالات الضميريّة، أو للأزمنة التي يتحرك فيها النّصّ[٤٠]، وهذا الأمر نفسه ينطبق على التعميم، إذ يأتي على مستويات كذلك: أحيانًا تكون الوحدة النّصّيّة كلّها عامّة، وتخصيصها يأتي في الوحدة الّتي تليها، وأحيانًا أخرى يكون العموم في لفظ واحد ويكون تخصيصه في الوحدة التالية، وهذا التخصيص إمّا يقتصر على الوحدة السابقة كلها، أو يكون اقتصاره على مستوى محورٍ واحد فقط، وفي الحالتين كلاهما تكون الوحدة التالية متماسكة مع سابقتها.

في ضوء ما ذُكر أعلاه نلاحظ أنَّ العلاقة المعنويّة غير ملتزمة بترتيب محدّدٍ في الأصل- كما هو الحال في علاقة الإجمال والتفصيل-؛ وذلك لورودها في اتّجاه معاكس لها بتقدم الخاص على العام[٤١].

ومن أمثلة تلك العلاقة في الآيات الاجتماعيّة قوله تعالى: {يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ



﴿فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾(النساء:١١)، في النّصّ القرآنيّ تعالقٌ معنويّ بين قوله تعالى: (يوصيكم الله في أولادكم) وقوله: (للذكر مثل حظ الأنثيين) تجسّده علاقة العام بالخاص، فأولادكم لفظ عامّ دالّ على الذكر والأنثى، ثم جاءت لفظتا (الذكر والأنثى) للخوض في تفصيلات ذلك العامّ والإرث المتعلّق بهما، فالخطاب انتقل من العام (الأوّلاد) التي هي "صيغة عموم لأنَّ أولاد جمع معرّف بالإضافة، والجمع المعرّف بالإضافة من صيغ العموم"[٤٢]، فالميراث يكون لعموم الأوّلاد سواء أكانوا ذكورًا أم إناثًا، صغارًا أم كبارًا[٤٣].

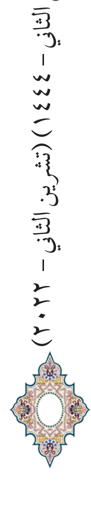
ومن ذلك أيضًا قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ (الأنعام:١٢١)، لعلاقة العموم بالخصوص أهمّيّة كبيرة في تحقيق الانسجام والترابط النّصّيّ، وفي هذا السياق يقول الرازي: "اعلم أنَّه تعالى لما تبيّن أنَّه يحل أكل ما ذبح على اسم الله، ذكر بعده تحريم ما لم يذكر عليه اسم الله، قال الشافعيّ: فأول الآية وإن كان عامًّا بحسب الصيغة إلّا أنَّ آخرها لما حصلت فيه هذه القيود الثلاثة عَلِمنا أنَّ المراد من ذلك العموم هو هذا الخصوص، وممّا يؤكّد هذا المعنى هو أنَّه تعالى قال: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ فقد صار هذا النهي مخصوصًا بما إذا كان هذا الأمرُ فسقًا"[٤٤]، فالتخصيص هنا قد أسهم في إحداث ترابط في المعنى والمضمون على مستوى النّصّ.

٨. علاقة الاستثناء: ويقصد بها "إيراد لفظ يقتضي بعض ما يتوجبهُ عموم لفظ

مُتقدم أو يقتضي رفع حكم اللفظ"[٤٥]، ويُعبّر عنها بالأدوات (إلّا، سوى، غير) وما يعادلها، فتكسب النّصّ تعالقًا مضمونيًّا.

ومن ذلك قوله تعالى: {إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ (٣٣) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ}(المائدة:٣٣-٣٤)، فالاستثناء في قوله تعالى: "إلا الذين تابوا راجع إلى الحُكمين خزي الدنيا وعذاب الآخرة"[٤٦]، فبعد أنَّ بيّن الله تعالى عقوبة المحاربين له-جلّ وعلا- ورسوله والمتمثّلة بالقتل والصلب وقطع الأيدي والأرجل والنفي، استثنى منهم الذين يتوبون، فجاءت دلالة الآية هنا على سقوط العقوبة عن المحارب التائب، ونوع الاستثناء هنا منقطع، إذ جاء في إعراب الجملة أنَّ إلّا: استثنائية للاستدراك والتحقيق، والذين: في محلّ رفع مبتدأ خبره جملة اعملوا[٤٧].

ومن ذلك أيضًا قوله تعالى: {وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (٤) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ}(النور:٤-٥)، إنَّ الاستثناء في هذه الآية الكريمة متعلّقٌ بجملٍ ثلاث: "جملة الأمرِ بالجلدِ وهوَ لو تابَ وأكذبَ نفسهُ لم يسقطْ عنهُ حدُّ القذفِ، وجملة النهيِ عن قَبولِ شهادتِهِم أبدًا، وقد وقعَ الخلافُ في قبولِ شهادتِهِم إذا تابُوا بناءً على أنَّ هذا الاستثناءَ راجعٌ إلى جملةِ النهيِ، وجملة الحكمِ بالفسقِ أو هو راجعٌ إلى الجُملةِ الأخيرةِ وهيَ الثالثةُ وهيَ الحكمُ بفسقِهِم، والذي يقتضيهِ النظرُ أنَّ الاستثناءَ إذا تعقبَ جملةً يصلحُ أنْ يتخصصَ كلُّ واحدٍ منهَا بالاستثناءِ"[٤٨]، وللزمخشريّ رأي آخر مفاده أنَّ الاستثناء في قوله تعالى (إلّا الذين تابوا) استثناء من الفاسقين فيكون



بذلك حقّ المستثنى عنده أنْ يكون مجرورا بدلا من (هم) في (لهم)[٤٩]، أمّا الفقهاء فقد اتّفقوا على أنَّ الاستثناء في هذه الآية عائد على الجملة الأخيرة "بمعنى أنَّ صفة الفسق لا تزول عن هؤلاء القاذفين للمحصنات إلّا بعد توبتهم وصلاح حالهم"[٥٠].

٩. علاقة التوضيح: ويقصد بها أنَّ النّصّ يردّ غامضًا، ويتعذّر على المُتلقّي فهمه واستيعابه ممّا يستدعي إيراد جملة أو أكثر تزيل ذلك الغموض عنه وتوضّح المراد[٥١]، فالمعنى أحيانًا قد يُثير في نفس المُتلقّي تساؤلات، أو يُحدث غموضًا ولا سبيل إلى كشف غموضه وإزالة إبهامه سوى التصريح وإبانة المعنى بجملة أو أكثر، وهذا لا يقتصر على اللفظ الظاهر، وإنّما يعتمد بنسبة كبيرة على حسن تجاور الكلام.

والقرآن الكريم حافلٌ بمثل هذا النوع من العلاقات، إذ ترد أحيانًا لفظة غامضة ومبهمة لا يفهم القارئ معناها، فيعقبها بجملة، أو آية كريمة ترفع عنها الإبهام والغموض الحاصل لدى المُتلقّي، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: {فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ (١٥٠) وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ (١٥١) الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ (١٥٢)} (الشعراء:١٥٠- ١٥٢)، "فلفظة (المسرفين) في النّصّ القرآنيّ جاءت مبهمة، إذ لا نعرف بماذا يتعلّق إسرافهم، فجاءت الآية التي تليها موضّحة معنى اللفظة، ومن همّ الذين نهى الله تعالى إطاعتهم في الأمر، فقوله تعالى: (ولا تطيعوا) "خطابُ لجمهورِ قَومِهِ، والمسرفُونَ هُم كُبراؤهُم وأعلامُهم في الكفرِ والإضلالِ..."[٥٢]، فالخطاب فيه تحذير من إطاعتهم في ما يأمرون بإشاعة الفساد والشر عن قصد واختيار، فهم المسرفون المفرطون في عنادهم وكفرهم[٥٣].

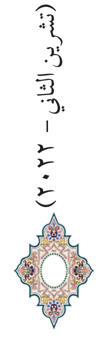
ومن الآيات المتضمّنة علاقة التوضيح ما ورد في قوله تعالى: {وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ (١) الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ (٢) وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ (٣) أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ



أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ (٤) لِيَوْمٍ عَظِيمٍ (٥)} (المطففين: ١-٥)، فلفظة المطففين الواردة في النّصّ القرآنيّ بحاجة إلى إيضاح معناها، وإزالة الإبهام عنها؛ لذلك أعقبها الله تعالى بجملة من الآيات توضّح المعنى المراد منها، فالمطففون من "يراعون الحق لأنفسهم، ولا يراعونه لغيرهم وبعبارة أخرى لا يراعون لغيرهم من الحقّ مثل ما يراعونه لأنفسهم وفيه إفساد الاجتماع الإنسانيّ المبني على تعادل الحقوق المتقابلة وفي إفساده كلّ الفساد"(٥٤).

يتّضح ممّا ورد سابقًا أنَّ علاقة التوضيح واحدة من أهمّ العلاقات النّصّيّة البارزة ونقصد بها أنَّ المعنى يأتي غامضًا مبهمًا يحتاج إلى ما يوضحه ويزيل غموضه وإبهامه.

١٠. علاقة التتابع: وهي من العلاقات الدلاليّة الّتي تنتظم النّصّ من الداخل، وتقوم على تنظيم الأحداث داخله بحيث تسير باتّجاه واحد بصورة منطقية، فتضفي صفة النشاط والديمومة والاستمرار على فعل الكاتب، ممّا يُسهّل على المُتلقّي الوصول إلى القضية الكبرى(٥٥)، ومن أمثلتها في القرآن الكريم قوله تعالى: {وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ}(آل عمران:١٠٣)، فالعلاقة بين الأحداث علاقة تتابع وترتيب؛ لأنَّ من نعم الله عليهم أنّه ألّف بين قلوبهم بعد أنْ كانوا أعداءً لبعضهم، ثمّ بعد غرس الألفة بقلوبهم أصبحوا إخوانًا يألف بعضهم بعضًا، فهي أفعال تتابعية أدّت إلى تنظيم الأحداث، وتعداد نعم الله تعالى لتكون واضحة ومفهومة لدى المخاطِب، إذ كانوا "في الجاهلية بينهم الإحن والعداوات والحروب المتواصلة، فألف بين قلوبهم، وقذف فيها المحبة فتحابوا وتوافقوا وصاروا إخوانا متراحمين متناصحين مجتمعين على أمر واحد قد نظم بينهم وأزال الاختلاف وهو الأخوة في الله"(٥٦).



ومن الأمثلة الأخرى قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَى أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}(البقرة: ٢٨٢)، والغاية من إيراد آية الشهادة والكتابة "الحفاظ على وشائج الود والصلة والمحبة وصلاح ذات البين بين الناس، ومنع وقوع التنازع المؤدّي إلى فساد علاقات الناس، وسدّ كلّ المنافذ أمام الشيطان الذي قد يسول للمدين جحود الحق، وتجاوز ما حدّ له الشرع، أو ترك الاقتصار على المقدار المستحق"[٥٧]، فعلاقة التتابع هنا أضفت على النّصّ القرآنيّ سمة الانسجام والترابط الوثيق، عن طريق إيضاح توثيق الدَين وكتابته من أجل حفظ الحقوق وتوثيقها بالكتابة والشهادة والرهن، فجاءت هذه الأمور تباعًا، أي أنَّ الكتابة أولًا ثمّ تبعتها الشهادة ومن ثم الرهان؛ لتسهيل اقتصاد المجتمع وحفظ الأموال وصيانة العلاقات من التفسّخ وانعدام أواصر المحبة نتيجة ضياع الحقوق ونسيانها من جانب أحد الطرفين، وأنجح طريقة لحفظ الحقوق هي الكتابة.

١١. علاقة التذييل: يقصد بعلاقة التذييل الإتيان بعد تمام الكلام بكلام آخر يشتمل على معناه؛ توكيدًا لمنطوق الكلام، أو زيادة في إفهامه وتقرير

حقيقته، فيكون بذلك دليلًا على المعنى المراد عند من تعسّر عليه فهمه، وتوكيدًا عند من فهمه(٥٨)، أي كما حده الشريف الجرجاني (ت٨١٦هـ) بقوله: "التذييل تعقيب جملة بجملة مشتملة على معناها للتوكيد"(٥٩).

وقد ذهب بعض الدارسين إلى تقسيم التذييل بالنظر إلى دلالته على قسمين(٦٠):

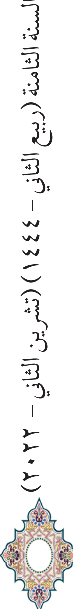
الأوّل: ما يؤكّد منطوقًا، ويكون التذييل فيه من "أجل تأكيد منطوق الكلام بمعنى أنْ تكون الجملة الثانية تأكيدًا لمنطوق الجملة الأوّلى ويشترط أن يكون هناك اشتراك بين الجملتين في نفس اللفظ"(٦١).

والثاني: ما يؤكّد مفهومًا، ويكون التذييل فيه "من أجل تأكيد مفهوم الكلام بمعنى أنْ تكون الجملة الثانية تأكيدًا لمفهوم الجملة الأوّلى أي تأكيد لمعناها دون اشتراكهما في اللفظ"(٦٢).

ومن أمثلة علاقة التذييل في الآيات الاجتماعيّة قوله تعالى: {وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ} (لقمان:١٣).

فالآية الكريمة هنا ذُيّلت بآية أخرى تضمّنت معنى الجملة الأوّلى، فعلى الرغم من تمام المعنى في الآية الأوّلى إلّا أنّها جاءت توكيدًا لها وإيضاحًا للمعنى، إذ إنَّ معنى قوله تعالى: (إنّ الشرك لظلم عظيم) تذييل مؤكد لمضمون قوله تعالى: (لا تشرك بالله) فلقمان الحكيم يحذّر ابنه من الشرك بالله حرصًا عليه، ثمّ ذُيّلت الآية بإيضاح معنى الشرك، فهو ظلم عظيم، والظلم "وضع الشيء في غير موضعه، وكون الشرك ظلمًا؛ لأنَّه تسوية بين المنعم وحده وغير المنعم"(٦٣).

من الأمثلة الأخرى قوله تعالى:{يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ}(الأعراف:٣١)، لّما أباح الله تعالى لهم الأكل والشرب مّما يحبون، نهاهم عن الإسراف وهنا قد تمّ معنى الآية الكريمة، ثم جاء قوله تعالى: (إنَّه لا يحب المسرفين) توكيدًا لمعنى قوله تعالى: (لا تسرفوا) فالله تبارك وتعالى لا





يحبّ المسرف، والمراد بالإسراف أكل ما لا يحلّ أكله ممّا حرّم الله تعالى أكله، أو الأكل فوق الحاجة[٦٤]، فجاءت الآية الكريمة تذييلًا مؤكّدًا بإنَّ "لزيادة تقرير الحكم، فبيّن أنَّ الإسراف من الأعمال الّتي لا يحبّها، فهو من الأخلاق الّتي يلزم الانتهاء عنها، ونفي المحبّة مختلف المراتب، فيُعلم أنّ نفي المحبة تشيّد بمقدار قوّة الإسراف"[٦٥].

وبهذا تكون العلاقات الدلاليّة قد أسهمت في ترابط النّصّ وانسجامه، فالنّصّ عبارة عن مجموعة من الجمل مرتبطة فيما بينها بعدد من العلاقات التي تقوم بنسج خيوطه، والوصل بين قضاياه، كما أنْ عمل العلاقات داخل النّصّ تكامليّ؛ إذ تتآزر هذه العلاقات فيما بيها للنهوض بالنّصّ إلى أكبر قدر من الانسجام والمقبوليّة.

الخاتمة:

بعد هذه الرحلة الماتعة في رحاب القرآن الكريم توصّل البحث إلى النتائج التالية:

- تتشكّل الآيات الاجتماعيّة من قضيّة اجتماعيّة تعدُّ النواة التي يقوم عليها موضوع النّصّ، وهذه الظاهرة تبرز في أساليب متنوعة، وتظهر في علاقات تحدّد مضمون النّصّ كعلاقة (الإضافة المتكافئة، والإجمال والتفصيل، والتقابل (التضاد)، والسببية، والشرط والجواب، والسؤال والجواب، والعموم والخصوص، والاستثناء، والتوضيح، والتتابع، والتذييل)، فشكلت تلك العلاقات الدلاليّة شبكة متماسكة من الألفاظ حققت للنّصّ استمراريته باتّساقه وقوة نسيجه.
- إنَّ العلاقات الدلاليّة تُسهم في تحقيق تماسك النّصّ واتّساقه؛ لأنّها تجمع أطرافه أو تربط بين متوالياته بعضها ببعض.
- تعتبر العلاقات الدلاليّة مكملة لوسائل الاتّساق النحوي، فهي تتعاضد فيما بينها على تحقيق عمليّة ربط أجزاء النّصّ الممتدة المترامية الأطراف.

والحمد لله سبحانه على عظيم إحسانه والصلاة والسلام على النبيّ المرسل بقرآنِه وآله سفن أمانهِ.



الهوامش:

١- ينظر: لسانيات النّصّ، مدخل إلى انسجام الخطاب: ٢٨٦ .

٢- البرهان في علوم القرآن: ١/ ٣٦ .

٣- في البلاغة العربيّة والاسلوبيات اللسانيّة آفاق جديدة: ٢٢٨ .

٤- ينظر: مدخل إلى علم النّصّ، مشكلات بناء النّصّ: ٧٤- ٨٣ .

٥- ينظر: اتّجاهات لغويّة معاصرة في تحليل النّصّ: ١٧٣ .

٦- ينظر: الأشكال البديعية في ضوء الانسجام في القران الكريم: ٤٥٣ .

٧- ينظر: مدخل إلى علم اللغة النّصّيّ: ٤٦، والبديع بين البلاغة واللسانيّات النّصّيّة: ١٤٢- ١٤٤ ، والخطاب السياسي في القران الكريم، دراسة في ضوء علم اللغة النّصّيّ: ١٠٧.

٨- ينظر: علم لغة النّصّ النظريّة والتطبيق: ٢٠١ .

٩- نظريّة علم النّصّ، رؤية منهجية في بناء النّصّ النثري: ١٣٨ .

١٠- معترك الأقران في إعجاز القرآن: ١/ ٢٨٠- ٢٨١ .

١١- ينظر: علم لغة النّصّ، النظريّة والتطبيق: ١٨٨ .

١٢- الميزان في تفسير القرآن: ١٤/ ٣٣٥ .

١٣- التحرير والتنوير: ٤/ ٢١٨ .

١٤- لسانيات النّصّ، مدخل إلى انسجام الخطاب: ٢٧٢ .

١٥- ينظر: لسانيات النّصّ، مدخل إلى انسجام الخطاب: ١٨٩ .

١٦- التفسير الكبير: ٢٩/ ٤٨٩ .

١٧- إعراب القرآن وبيانه: ٢/ ٤٠٢ .

١٨- نظريّة علم النّصّ، رؤية منهجية في بناء النّصّ النثري: ١٤٢ ، وينظر: علم اللغة النصي بين النظريّة والتطبيق: ٢/ ١٤٧ ، علم لغة النّصّ النظريّة والتطبيق: ٢١٣ .

١٩- كتاب الصناعتين، الكتابة والشعر: ٣٣٧ .

٢٠- التفسير المنير: ٧/ ٥٧ .

٢١- المصدر نفسه: ٧/ ٥٧ .

٢٢- البحر المحيط: ٢/ ٤١٨ .

٢٣- ينظر: الدلالة والنحو: ٢٢٨ ، والبديع بين البلاغة واللسانيّات النّصّيّة:



١٤٢ ، وتحليل النّصّ: ١٩٢ .

٢٤- ينظر: الإتقان في علوم القرآن: ٣/ ٣٧١ .

٢٥- البحر المحيط: ٤/ ٣٥٦ .

٢٦- الكشاف: ٤/ ٥٥٥ .

٢٧- التحرير والتنوير: ٢٨/ ٣١٢ .

٢٨- الكشاف: ٤/ ٥٥٧ .

٢٩- التراكيب الإسنادية، الجمل (الظرفية، الوصفية، الشرطية): ١٤٨ .

٣٠- ينظر: لسانيات النّصّ، النظريّة والتطبيق: ١٥٢ .

٣١- الجدول في إعراب القرآن: مج١٠، ج٢٠/ ٣١٢ .

٣٢- إعراب القرآن وبيانه: ١٠/ ٢٣ .

٣٣- ينظر: لسانيات النّصّ، النظريّة والتطبيق: ١٥٠، وعلم لغة النّصّ، النظريّة والتطبيق: ٢٠٧ .

٣٤- ينظر: لسانيات النّصّ، مدخل إلى انسجام الخطاب: ١٠٩ .

٣٥- البحر المحيط: ١٠/ ٤٨٢ .

٣٦- المفصّل في تفسير القرآن الكريم: ٦/ ٣٦١ .

٣٧- المفصّل في تفسير القرآن الكريم: ٦/ ٣٦١ .

٣٨- ينظر: النّصّ والخطاب والإجراء: ١٠٣.

٣٩- ينظر: لسانيات النّصّ، مدخل إلى انسجام الخطاب: ١٨٨ .

٤٠- ينظر: نظريّة السياق القرآنيّ، دراسة تأصيلية دلاليّة نقدية: ٢٢٦-٢٢٧ .

٤١- ينظر: البحر المحيط: ٤/ ١١، ٦/ ٤٩٤ ، وينظر: لسانيات النّصّ، مدخل إلى انسجام الخطاب: ٢٧٢- ٢٧٣ .

٤٢- التحرير والتنوير: ٤/ ٢٥٩ .

٤٣- ينظر: التبيان في تفسير القرآن، الطوسي: ٤/ ١٢٩.

٤٤- التفسير الكبير، الرازي: ١٣/ ١٣١ .

٤٥- التوقيف على مهمات التعاريف: ١/ ٤٧.

٤٦- التحرير والتنوير: ٦/ ١٨٦ .

٤٧- ينظر: المفصّل في تفسير القرآن الكريم: ٦/ ٣٩١ .

٤٨- البحر المحيط: ٨/ ١٥ .

٤٩- ينظر: الكشاف: ٣/ ٢١٤ .

٥٠- تفسير الوسيط للطنطاوي: ١٠/ ٨٦.

٥١- ينظر: العلاقات النّصّيّة في لغة القرآن الكريم: ٢٩٠- ٢٩١ .

٥٢- البحر المحيط: ٨/ ١٨٢ .

٥٣- ينظر: المفصّل في تفسير القرآن: ١٣٦٢.

٥٤- الميزان في تفسير القرآن: ٣٠/ ٢٥٥ .

٥٥- ينظر: نظريّة علم النّصّ، رؤية منهجية في بناء النّصّ النثري: ١٤٦- ١٤٧ .

٥٦- الكشاف: ١/ ٣٩٥ .

٥٧- التفسير المنير: ٣/ ١٣٥ .

٥٨- ينظر: البرهان في علوم القرآن: ٣/ ٦٨.

٥٩- التعريفات: ٥٠ .

٦٠- التذييل في القرآن الكريم دراسة بلاغية: ١٥ ، وينظر: جملة التذييل في القرآن الكريم: ٨ .

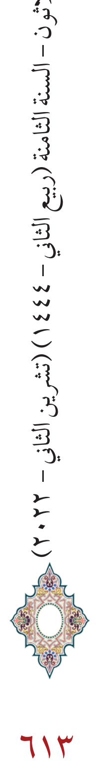
٦١- التذييل في القرآن الكريم دراسة بلاغية: ١٥ .

٦٢- المصدر نفسه: ١٥ .

٦٣- التفسير المنير: ٢١/ ١٤٣ .

٦٤- ينظر: معاني القرآن وإعرابه، الزجاج: ٢/ ٣٣٣ .

٦٥- التحرير والتنوير: ٨/ ١٢٣ .





المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.

١- الإتقان في علوم القرآن، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د. ط)، ١٣٩٤هـ- ١٩٧٤م.

٢-إعراب القرآن وبيانه، مُحيي الدين بن أحمد مصطفى درويش (ت١٤٠٣هـ)، (دار الإرشاد للشئون الجامعية، حمص- سوريا)، (دار اليمامة، دمشق- بيروت)، (دار ابن كثير، دمشق- بيروت) ط٤ ، ١٤١٥هـ.

٣- البحر المحيط في التفسير، أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (ت٧٤٥هـ)، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (د. ط)، ١٤٢٠هـ.

٤- البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النّصية، د. جميل عبد المجيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د. ط)، ١٩٩٨م.

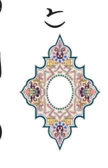
٥- البرهان في علوم القرآن، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت٧٩٤هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط١، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه ثم صوَّرته دار المعرفة، بيروت لبنان، ط١، ١٣٧٦هـ- ١٩٥٧م.

٦- البرهان في علوم القرآن، أبو عبد الله بدر الدين الزركشي (ت٧٩٤هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط١، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه ثم صوَّرته دار المعرفة، بيروت لبنان، ط١، ١٣٧٦هـ- ١٩٥٧م.

٧- التبيان في تفسير القرآن، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت٤٦٠هـ)، تحقيق: أحمد حبيب قيصر العاملي، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، (د. ط)، (د. ت).

٨- التحرير والتنوير، سماحة الاستاذ الإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس ،(د. ط) ١٩٨٤م.

٩- تحليل النّص "دراسة الروابط النّصية في ضوء علم اللغة النّصي"، د. محمود عكاشة، مكتبة الرشد، القاهرة،



ط١، ١٤٣٥هـ- ٢٠١٤م.

١٠- التراكيب الإسنادية، الجمل "الظرفية، الوصفية، الشرطية"، د. علي أبو المكارم، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م.

١١- التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، المعروف بـ(تفسير الرازي)، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التميمي الرازي، الملقب بـ(فخر الدين الرازي) (ت٦٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ١٤٢٠هـ.

١٢- التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج المسمّى بـ(تفسير المنير للزحيلي)، د. وهبة بن مصطفى الزحيلي، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط٢، ١٤١٨هـ.

١٣- تفسير الوسيط للقرآن الكريم، محمد سيد طنطاوي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ١٩٩٨م.

١٤- التوقيف على مهمات التعاريف، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري، عالم الكتب، ٣٨ عبد الخالق ثروت- القاهرة، ط١، ١٤١٠هـ- ١٩٩٠م.

١٥- الجدول في إعراب القرآن وصرفه وبيانه، مع فوائد نحوية هامة، محمود صافي، دار الرشيد، دمشق- بيروت، مؤسسة الإيمان، بيروت- لبنان، ط٢ ، ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م.

١٦- الدلالة والنحو، د. صلاح الدين صالح حسنين، مكتبة الآداب، القاهرة- مصر، ط١، (د. ت).

١٧- العلاقات النّصيّة في لغة القرآن الكريم، د. أحمد عزت يونس، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط١، ٢٠١٤م.

١٨- في البلاغة العربية والأسلوبيات اللسانية آفاق جديدة، د. سعد عبد العزيز مصلوح، مجلس النشر العلمي، لجنة التعريف والتقريب والنشر، جامعة الكويت، الكويت، ط١، ٢٠٠٣م.

١٩- كتاب التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت٨١٦هـ)، المحقق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء، بإشراف الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط١، ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.





٢٠- كتاب الصناعتين الكتابة والشعر، أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري (ت٣٩٥هـ)، تحقيق: علي البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ط١، ١٩٨٦م.

٢١- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، (ت٥٣٨هـ)، اعتنى به وخرج أحاديثه وعلق عليه: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت- لبنان، ط٣، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م.

٢٢- لسانيات النّص النظرية والتطبيق (مقامات الهمذاني أنموذجًا)، ليندة قياس، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١، ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م.

٢٣- لسانيات النّص مدخل إلى انسجام الخطاب، محمد خطابي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط٢، ٢٠٠٦م.

٢٤- مدخل إلى علم اللغة النّصي، هاينه من وفيهفيجر، ترجمة: د. فالح بن شبيب العجمي، النشر العلمي والمطابع، السعودية، ط١، ١٩٩٦م.

٢٥- مدخل إلى علم النّص (مشكلات بناء النّص)، زتسيسلاف واورزنياك، ترجمة: د. سعيد حسن بحيري، مؤسسة المختار، القاهرة، ط١، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م.

٢٦- معاني القرآن وإعرابه، إبراهيم بن السري بن سهل أبو إسحاق الزجاج (ت٣١١هـ)، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.

٢٧- معترك الأقران في إعجاز القرآن، ويُسمَّى (إعجاز القرآن ومعترك الأقران)، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ)، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط١، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.

٢٨- المفصّل في تفسير القرآن الكريم، المشهور بـ(تفسير الجلالين)، للإمام جلال الدين الحلي، والإمام جلال الدين السيوطي، تحقيق: د. فخر الدين قباوة، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت- لبنان، ط١، ٢٠٠٨م.

٢٩- الميزان في تفسير القرآن، العلامة



السيد محمد حسين الطباطبائي، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت- لبنان، ط١، ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م.
٣٠- النّص والخطاب والإجراء، روبرت دي بوجراند، ترجمة: د. تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، ط١، ١٤١٨هـ- ١٩٩٨م.
٣١- نظرية السياق القرآني، دراسة تأصيلية دلالية نقدية، د. المثنى عبد الفتاح محمود، دار وائل للنشر، عمان- الأردن، ط١، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
٣٢- نظرية علم النّص رؤية منهجية في بناء النّص النثري، د. حسام أحمد فرج، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١، ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م.

الرسائل والأطاريح:

١- التذييل في القرآن الكريم دراسة بلاغية، سورة البقرة أنموذجًا، فاطمة الزهراء معزوز، (رسالة ماجستير)، جامعة أكلي محند أولحاج ، كلية الآداب واللغات، الجزائر، ٢٠١٢- ٢٠١٣م.
٢- جملة التذييل في القرآن الكريم (دراسة في ضوء المعايير النّصية)، عقيل جاسم محمد العنكوشي، (رسالة ماجستير)، كلية الآداب، جامعة القادسية، ١٤٣٨هـ- ٢٠١٧م.
٣- الخطاب السياسي في القران الكريم، دراسة في ضوء علم اللغة النّصي، عدنان ناصر عبود الكناني، (رسالة ماجستير)، كلية التربية للعلوم الإنسانية، جامعة واسط، ١٤٤٠هـ- ٢٠١٩م.

الدوريات والبحوث:

٤- اتجاهات لغوية معاصرة في تحليل النّص، سعيد حسن بحيري، مجلة علامات، ج ٣٨ ، م ١٠ ، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م.
٥- الأشكال البديعية في ضوء الانسجام في القران الكريم، د. محمد شاكر ناصر الربيعي، ود. أحمد جاسم مسلم الجنابي، مجلة كلية التربية الأساسية، جامعة بابل، العدد ١٧، أيلول٢٠١٤م.
٦- علم لغة النّص بين النظرية والتطبيق (الخطابة النبوية نموذجًا) نادية رمضان، مجلة علوم اللغة، المجلد٩، العدد ٢، ٢٠٠٦م.





ذائقة العربيّة المقطعيّة وأثرها في تفسير التغيرات المنسوبة إلى التفريق

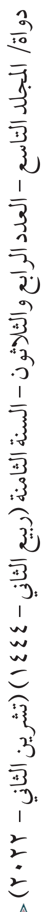
م . م محمد كريم جبار
المديريّة العامة للتربية في المثنى

أ . م . د. عماد محمد محمود البخيتاويّ
جامعة بغداد / كلية الآداب

Effect of Arabic syllable rules in the production of variations attributed to differentiation

Asst lect. Muhammad Karim Jabbar
General Directorate of Education in Muthanna

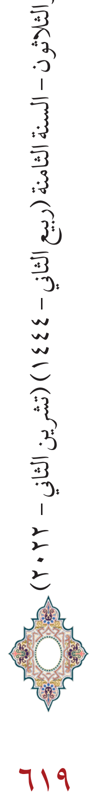
Asst prof. Dr Emad Muhammad Al-Bakhitawi
University of Baghdad / College of Arts



ملخص البحث

يشكّل التفريق عماد ظواهر لغويّة ذات شأن كبير ، فهو آليّة يوظّفها المتكلّمون لتوليد الألفاظ في اللغة؛ لأنّ عمليتي الاشتقاق والتصريف ـــ وهما عماد اللغة في توليد ألفاظها ـــ تقومان على التفريق ، ويمثّل التغيير بين المتقابلين الذي يُراد به التفريق اختلافاً طارئاً في أحد الطرفين ؛ ليكون علامة لإختلافه عن الطرف الآخر، ويُوظَّف التفريقُ من جانب آخر بوصفه آلية غايتها دفع اللبس عن الألفاظ والتراكيب، التي اعتورها التماثُل مع ألفاظ وتراكيب أخرى.

ومن أكثر التغييرات التي حرص النحويّون واللغويّون على تتبعها وتقديم تفسير لغويّ مناسب لها هي التغيرات التي علّلوها بعلّة التفريق بالنظر لتوافر المقابل الذي قد يقع اللبس به، أو المقابل الذي تستوجب الإشارة إلى صنفه بالاختلاف في البنية اللفظيّة بين المتقابلين . وقد نُسبت التغييرات في المواضع التي سندرسها في هذا البحث إلى التفريق على الرغم من كونها لم تأتِ لبيان قيمة صرفيّة ، أو نحويّة ، أو دلاليّة ، وقد كانت تلك التغيرات نتاج مراعاة ذوق العربيّة المقطعيّ . وتقع عملية حصر التغيير في هذه المواضع بما يتطلّبه التفريق في حيّز تضييع تأثير مراعاة ذوق العربيّة الفصحى في بناء مقاطعها ، وهو من الأُسس التي تقوم عليها الظواهر الموقعيّة . فكثير من التغيرات الصوتيّة التي تصيب الكلمات هي استجابة للنظام المقطعيّ للغة ؛ لأن تلك التغيرات تمثّل حلولاً سياقيّة موقعيّة تتوخى مراعاة ذائقة العربيّة المقطعيّة التي لها نظامها الخاص .





Abstract

Differentiation is the mainstay of linguistic phenomena of great importance. It is a mechanism used by speakers to generate words in the language because the processes of derivation and inflection - which are the mainstay of language in generating its words - are based on differentiation. The change between the opposites that is intended to differentiate represents an emergency difference in one of the two parties to be a sign of its difference from the other side. The differentiation is employed, on the other hand, as a mechanism whose purpose is to remove confusion from words and structures, which are similar to other words and structures.

Among the changes that grammarians and linguists have been keen to follow up and provide an appropriate linguistic explanation for are the changes that they have justified with the reason for differentiation in view of the availability of the correspondent that may be ambiguous, or the contrast whose type must be indicated by the difference in the verbal structure between the opposites. The changes in the places that we will study in this research have been attributed to differentiation although they did not come to indicate a morphological, grammatical, or semantic value. These changes were the result of taking into account the syllabic effect of Arabic. The process of limiting the change in these places to what is required for differentiation is in the area of wasting the effect of observing the taste of classical Arabic in building its syllables, and it is one of the foundations upon which the locational phenomena are based. Many phonemic changes in words are in response to the syllabic system of language because these changes represent contextual and positional solutions that seek to take into account the taste of syllabic Arabic, which has its own system.

Keywords: differentiation, change, syllable



توطئة:

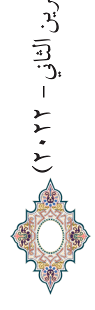
يشكّل التفريق عماد ظواهر لغويّة ذات شأن كبير، فهو آليّة يوظّفها المتكلّمون لتوليد الألفاظ في اللغة؛ لأنّ عمليتي الاشتقاق والتصريف ـــ وهما عماد اللغة في توليد ألفاظها ـــ تقومان على التفريق، الذي يمثّله إيقاع اختلاف في بنية إحدى الوحدتين المتقابلتين او كلتيهما للدلالة على الاختلاف بينهما، لذا يمثّل التغيير بين المتقابلين الذي يُراد به التفريق اختلافاً طارئاً في أحد الطرفين؛ ليكون علامة لاختلافه عن الطرف الآخر، وهو يضمن للصورة الجديدة المنتَجة المستعمَلة في الكلام تميزاً لها عمّا يقابلها من الصور.

ويُوظَّف التفريقُ من جانب آخر بوصفه آلية غايتها دفع اللبس عن الألفاظ والتراكيب، التي اعتورها التماثُلُ مع ألفاظ وتراكيب أخرى، فالتفريق يمنح تلك الوحدات التميّزَ عن غيرها، لذا فاللغة لا تنفكُّ مُعتمدةً عليه في توليد الألفاظ وفي إعادة التمايز بينها.

ومن أكثر التغييرات التي حرص النحويّون واللغويّون على تتبعها وتقديم تفسير لغويّ مناسب لها هي التغيرات التي علّلوها بعلّة التفريق بالنظر لتوافر المقابل الذي قد يقع اللبس به، أو المقابل الذي تستوجب الإشارة إلى صنفه بالاختلاف في البنية بين المتقابلين. وقد نُسبت التغييرات في المواضع التي سندرسها في هذا البحث إلى التفريق على الرغم من كونها لم تأتِ لبيان قيمة صرفيّة، أو نحويّة، أو دلاليّة، وقد كانت تلك التغيّرات نتاج مراعاة ذوق العربيّة المقطعيّ.

وتُفسَّرُ نسبة تلك التغيّرات إلى للتفريق؛ لتوافر تلك المواضع على أساسَي ظاهرة التفريق وهما التقابل والتغيير، وقد تجلّى ذلك في مقابلة الألفاظ المُغيَّرة فيها ألفاظاً غيرَ مُغيَّرة تربطها بها علاقة تصنيفيّة.

وتقع عملية حصر التغيير في هذه المواضع بما يتطلّبه التفريق في حيّز تضييع تأثير مراعاة ذوق العربيّة الفصحى في بناء مقاطعها، وهو من الأُسس التي



تقوم عليها الظواهر الموقعيّة، التي هي "مطالبُ سياقيّة تُعدُّ حلولاً لذلك التعارض الناشئ بين متطلبات النظام والسياق، وبتعبير آخر بين القواعد والتطبيق"(١).

فللظواهر اللغويّة نظامٌ تسير عليه وهو" جملة القواعد والقوانين المتحكّمة في الظواهر"(٢)، ويُقابل ذلك النظامُ الاستعمالَ؛ لأنّ الاستعمالَ هو تطبيق النظام، ومن هنا كانت المقابلة بينهما، أي بين تطبيق النظام ذي التغييرات، وبين الألفاظ والتراكيب التي تجري على النظام من غير تغييرات؛ لخلو تطبيقها من المشكلات التي تحتاج إلى الحلول، فليس كلُّ تطبيقٍ لأنظمة الألفاظ والتراكيب ينبغي أنْ تُجرى فيه تغيرات. وواحد من أهم الأسس التي تعتمد عليها الظواهر الموقعيّة مراعاة الذوق التشكيليّ للعربيّة.

أثر الضوابط المقطعيّة في تغيير بِنَى الألفاظ:

للمقطع أهميّة بالغة في نسج كلمات اللغة بوصفه قالباً تشكيليّاً تنتظم فيه الأصوات لتشكّل كلمات اللغة، فالمقطع هو العلاقة بين الصوت والتركيب، لذا يمثّل المقطع المرحلة الوسيطة بين إفراد الأصوات وتركيبها في الكلمات، قال د. عبد الصبور شاهين:"بين الصوت المفرد، والكلمة المركّبة من عدة أصوات مرحلة وسيطة هي مرحلة المقطع"(٣)، ومن هنا كان لمرحلة المقطع أثرٌ كبيرٌ في انتظام الأصوات سواء أكانت في كلمة واحدة أم في كلمتين. وللعربيّة مجموعة من الضوابط تُقيّد تشكيلها المقطعيّ، وهي ليست بِدعاً من اللغات في ذلك؛ فلكلّ لغة ضوابطُ في بنيتها المقطعيّة تختلف عن اللغات الأُخر، وهذا عائد إلى ذائقة تلك اللغة في تشكيل مقاطعها الصوتيّ(٤) .

ودراسة الخصائص المقطعيّة للعربيّة مفيدةٌ في الوصول إلى تفسيرات علميّة سليمة لبعض الظواهر اللغويّة، يقول د. غانم قدوري الحمد في هذا الصدد:" وجدتُ أنّ عرض عددٍ من المسائل الصوتيّة والصرفيّة في ضوء حقائق النظام المقطعيّ في العربيّة أمرٌ



مفيد في توضيح ما يمكنْ أنْ تقدّمه دراسة المقطع من إسهام في معالجة قضايا لغويّة كثيرة وتفسيرها تفسيراً أقرب إلى طبيعة اللغة وواقعها "[٥] .

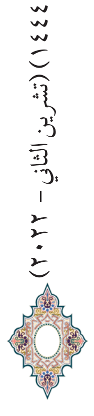
وعملنا في هذا البحث هو مصداق لتوظيف دراسة بعض المسائل اللغويّة في ضوء خصائص البنية المقطعيّة للعربيّة لتقديم تفسير علميّ للتغيّرات الصوتيّة التي أصابت بعض الألفاظ. فكثير من التغيرات الصوتيّة التي تصيب الكلمات هي استجابة للنظام المقطعيّ للغة، وهي نتيجة تصادم الوضع الأصليّ مع النظام المقطعيّ[٦]، فتكون تلك التغيرات حلولاً سياقيّة موقعيّة تتوخى مراعاة ذائقة العربيّة المقطعيّة التي لها نظامها الخاص. وقد أثّرت الذائقة العربيّة في بناء مقاطعها كثيراً في بناء كلماتها، حتّى بلغت تلك التغيرات في بعض المواضع حدَّ مخالفة ضوابط النظام.

وسنبحث فيما يأتي بعض المواضع التي نسب النحويّون التغيير فيها إلى التفريق، وهو في حقيقته من أثر ما يتطلّبه النظام المقطعيّ للعربيّة. وفيما يأتي مجموعة من المسائل التي كانت علّة التغيير فيها مراعاة ذائقة العربيّة المقطعيّة في نسج كلماتها.

أولاً: تثنية الاسمين الموصولين (الّذي) و (الّتي):

تثنّى بعض الأسماء المبنيّة بزيادة لاحقة التثنية على آخرها مع تغيرات تصيب آخر المفرد، وقد فتحت تلك التغيرات باب النقاش في علة اختلاف تثنية الاسم المبنيّ عن تثنية الاسم المُعرَب، الذي تزاد عليه اللاحقة من غير تغيير في آخر مفرده، وعلّة انحصار ذلك التغيير بالمبنيّ، لذا وجد بعض النحويّين مسألة القول بأنّه تغيير للدلالة على الاختلاف بين المتمكّن وغير المتمكّن مناسبة هنا.

ويكون التغيير في تثنية الاسمين الموصولين (الّذي) و (الّتي) بحذف (الياء) منهما في التثنية، وقد أُرجعت علّة ذلك الاختلاف إلى التباين في الصنف، ونُظر إليه على أنّه المُوجِد للتغيرات التي تُصيب نهايات الأسماء بين الصنفين



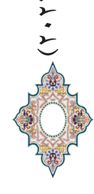
المتمكّن وغير المتمكّن. ويدعم الحاجة إلى تعليل التغيير الذي يُصيب أواخر الأسماء الموصولة في التثنية، مخالفتها القياس الذي عليه الأسماء المتمكّنة. قال الرضيّ (ت٦٨٦هـ) عن مخالفة حذف (الياء) القياس وأنّها في غير المتمكّن:"... فحذف الياء شاذّاً لكونه غير متمكّن كما حذفت في (اللذان) والقياس (اللذيان) "[٧].

ويشاركُ الاسمين الموصولين اسما الإشارة (ذا وتا) في حذف آخرهما في التثنية، وكان لحذف (الألف) من نهاية اسمي الإشارة أثرٌ في الحكم على ذلك التغيير بأنّه للفرق بين المعرب والمبنيّ، لذا قالت مجموعة من النحويّين بأنّ حذف (ألف) اسم الإشارة في التثنية للفرق بين الأسماء المبنيّة والأسماء المعربة، قال سيبويه (ت١٨٠هـ):" وإنّما حَذَفت الياء والألف لتفرق بينها وبين ما سواها من الأسماء المتمكّنة غير المبهمة"[٨].

وكان حقُّ لاحقة المثنى أنْ تلحق آخر الاسم الموصول واسم الإشارة من دون أنْ يُحذف آخره، هذا هو القياس في تثنية الأسماء وذلك مطّرد في الأسماء المعربة، لكنّه في هذه المجموعة بخلاف ذلك؛ إذ تُحذف أواخرُها وتدخل اللاحقة عليها، قال ابن هشام (ت٧٦١هـ):" ولتثنيتهما: (اللذان) و (اللتان) رفعاً، و (اللذين) و (اللتين) جرّاً ونصباً، وكان القياس في تثنيتهما وتثنية: (ذا) و (تا) أنْ يقال: اللذيان واللتيان وذيان وتيان، كما يُقال القاضيان ــ بإثبات الياء ــ وفتيان ــ بقلب الألف ياء ــ ولكنّهم فرّقوا بين تثنية المبنيّ والمعرب "[٩].

ولو كان حَذف الآخر في التثنية مختصّاً بالأسماء المبنيّة؛ لكان ذلك حُجةً للذين قالوا بأنّ حذف (الياء) من الاسم الموصول للتفريق بين المعرب والمبنيّ، ولكنّ ثَمَّة مُعرباتٍ حُذفت أواخرها في التثنية، فدَلّ ذلك على ضَعف ما ذهبوا إليه[١٠].

ومن تخريجات النحويّين لمسألة حذف آخر الاسمين الموصولين (الذي والتي) أن تثنيتهما مُرتَجَلةٌ وليست صناعيّة[١١]، بمعنى أنّ اللغة " تضع



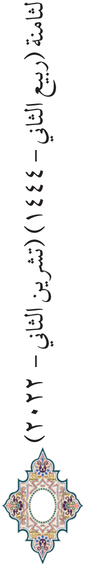
للمثنى لفظاً منفصلاً عن لفظ المفرد مثلما وضعت للجمع لفظاً منفصلاً عن لفظ المفرد في نحو... (الذين)"[١٢] .

ومن تعليلات النحويّين حذف (الياء) من آخر الاسم الموصول عند تثنيته التعليلُ الصوتيّ؛ إذ علّلوا حذفها بالتقاء الساكنين، وهو مردود بمنظور معايير الدرس الصوتيّ الحديث؛ إذ ليس ثَمَّة التقاء ساكنين بل هو اجتماع حركتين طويلتين، فضلاً عن ظهور ضَعف ذلك التعليل بكونه يوجب الحذف في نهاية الأسماء الموصولة، ولم يوجبه في الأسماء المعربة. فهم يعدّون (عَمِيانِ وشَجِيانِ وقاضِيانِ) مقابلاً لتثنية الموصول الذي حُذفت (الياء) منه لالتقاء الساكنين، قال ابن يعيش (ت٦٤٣هـ):" وأمّا احتجاجُهم بحذفِ الياء في التثنية، نحو قولهم: (اللذانِ)، فإنّما كان لالتقاء الساكنين، كما قلنا في (هذانِ)، ولم تثبت الياءُ وتتحركَ، فيقالَ: (اللَذِيَانِ)، كما قالوا: (العَمِيَانِ)، لنقصِ تمكُنها وخروجِها إلى شَبَهِ الحروف "[١٣].

وكان ينبغي أنْ يجري التغير الصوتيّ على الصنفين[١٤]، فالتغيرات الصوتيّة لا تُعير للصنف الذي تنتمي إليه الكلمة أيَّ اهتمام، فهي تصيب الصوت؛ لأنّه وقع في بيئة صوتيّة توجب تغييره بغض النظر عن أيّة اعتبارات خارج المعايير الصوتيّة.

ويُظهِر التحليل الصوتيّ للبنية المقطعيّة لتثنية الاسم الموصول (الذي) التناسبَ التامّ بين بنيتها المقطعيّة وبين البنية المقطعيّة لتثنية الاسم المنقوص؛ إذ ينتهي (الذي) و (التي) بالياء كما ينتهي لفظ (القاضي) بها؛ لذا ينبغي أن تكون الإجراءات الصوتيّة التي تصيب بنية لفظ (القاضي) في حال التثنية هي نفسها التي تصيب بنية الاسمين الموصولين عند تثنيتهما.

قال د. عبد الصبور شاهين:" وأما إلصاق لاحقة التثنية بآخِر الكلمات المنتهية بياء مدّ (أي: بكسرة طويلة) فإنّه يجيء ليّناً سهلاً، حيث تلتقي الكسرة الطويلة بالفتحة الطويلة (في حالة الرفع مثلاً) فتنتج ياء نتيجة الانزلاق بين الحركتين، وهي في الوقت نفسه





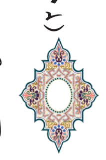
صورة لام الكلمة، فيقال في: القاضي al qaadii‘ القاضيان ‘al qaadi + aani، وكل ما حدث هو جعل الكسرة الطويلة في نهاية الكلمة كسرة قصيرة، كما نرى. وكذلك الحال في إلحاق علامة التثنية حين تكون ياء مدّ ونوناً. أي: في حالتي النصب والجر: القاضيين (‘al qaadi + ayni)" [١٥]، فكان بوسع العربيّ أنْ يقصّر الكسرة الطويلة في نهاية الاسم الموصول ومن ثَمَّ يَحدث الانزلاق، فتنتج الياء نصف الحركة، ومن ثَمَّ تضاف لاحقة التثنية في الرفع (-aani) ولاحقة التثنية في النصب والجر (- ayni)، لكن ذلك لم يحدث مع سهولته الصوتيّة.

وقد ذكر النحويّون مثالاً أكثرَ مناسبةً لبنية الاسم الموصول في التثنية، وهو تثنية (عمٍ وشجٍ)، بالنظر إلى تماثل الصوائت القصيرة التي سبقت الآخِر فيهما. فالذي حدثَ في تثنية (عَمٍ) هو تقصير الكسرة الطويلة، ومن ثَمَّ الانزلاق بين الكسرة القصيرة والفتحة من المقطع اللاحق، وعلى النحو الآتي:

/ ع ـَ / / م ـِـِ / + (ن ـِ)← / ع ـَ / / م ـِ / / ي ـَـَ / / ن ـِ /، وهذا التحليل نفسه يمكن انْ يُطبّق في تثنية الّذي: / ء ـَل/ / ل ـَ/ / ذ ـِـِ/ + (ن ـِ)← / ء ـَل/ / ل ـَ/ / ذ ـِ/ / ي ـَـَ/ / ن ـِ/، والإجراء نفسه في حال النصب والجَر عند إلحاقهما (ي ن ـِ)، فتمثيل عَمِيَينِ الصوتيّ هو/ ع ـَ// م ـِ// ي ـَي/ / ن ـِ /، وتمثيل اللَذِيَين الصوتيّ: / ء ـَل/ / ل ـَ/ / ذ ـِ/ / ي ـَي// ن ـِ/.

فينبغي إذن من جانب مقطعيّ ــ ولا سيّما أشكالُ المقاطع ومجموعها في الكلمتين ــ أنْ تكون بنيتا الاسمين الموصولين (الّذي والّتي) في التثنية مماثلة تماماً لبنية تثنية قاضٍ وعمٍ.

وتأسيساً على ذلك فإنّ كلّ رأي يقوم تفسيره لحذف (الياء) على الذائقة المقطعيّة يحظى بالقبول متى ما استند إلى اختلاف بين البنيتين المقطعيتين لتثنية الاسمين الموصولين وما يماثلهما في البنية. وهذا يكشف ضَعف الرأي الذي ذهب صاحبه إلى أنّ سبب الاختلاف

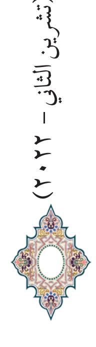


قد يعود إلى رغبة العربيّة في اختصار المقاطع الصوتيّة في تثنية الاسم المبنيّ؛ إذ ينتهي بمقطعين في حال الرفع عند الوقف يمثلها (ذِيان) أولهما مقطع قصير (ص ح)، والآخر طويل مغلق هو (ص ح ح ص)، وأنّ العربيّة آثرت حذف (الياء) ليكون مقطعاً واحداً، فيقلّ الجهدُ العضليّ المبذول[١٦].

فيكون العربيّ اختار لتثنية الاسمين الموصولين أنْ يكون عجزُهما مكوّناً من مقطع واحد بحذف (الياء)، واختار للاسم المنقوص أنْ يكون عجزُه مكوناً من مقطعين، وهذا التعليل نفسه محتاج إلى تعليل، إذ لو كان العربيّ يتوخى اختصار الجُهد في جعلهما مقطعاً واحداً في تثنية الاسم الموصول، لكان قد توخى ذلك التخفيف في تثنية الاسم المنقوص أيضاً فهما ذوا بنية مقطعيّة واحدة.

وبالطريقة نفسها يَظهر ضَعف الرأي الذي يعتمد عدد المقاطع الصوتيّة المكونة للكلمة علّة لحذف (الياء)، إذ ذهب بعض المحدَثين إلى أنّ حذف (الياء) مُتأتٍ من سعي المتكلّم لمواكبة ذائقة العربيّة المقطعيّة بالتخلص من التجمعات المقطعيّة غير المرغوبة، ومنها الكلمات خماسيّة المقاطع التي تقع في حيّز النُدرة، وإرجاع الكلمة إلى تكوين مقطعيّ رباعيّ مُبعدٍ لها عن تلك الندرة[١٧]، فيكونُ غرض حذف (الياء) في تثنية الاسم الموصول إخراج تثنيته عن البنية المقطعيّة غير المرغوبة[١٨]. والذي يبيّن ضَعف هذا الرأي تشكّل (العَمِيان والشَّجِيان، والقَاضِيَان) من خمسة مقاطع ــ وهو عدد مقاطع تثنية (الذي)، فيما لو لم تُحذَف منه الياء ــ ولم يكن ذلك داعياً لحذف الياء منها.

أمّا الرأي الذي يبدو رجحانه على سائر الآراء، فهو الذي اعتَمد موضع النبر في المقطع وأثره في التشكيل الصوتيّ للكلمة؛ إذ يقع النبر على المقطع الثاني من مقاطع كلمة (الذي) الثلاثة (اَلْ / لَ / ذِي)، ويؤدّي ذلك النبر إلى حذف قمّة المقطع التالي له، وهو (ذي)، فتنضمّ قاعدتُه حينئذٍ إلى المقطع المنبور، وبذا يُحوَّل من مقطع قصير مفتوح إلى مقطع طويل مغلق هو (ل ـَ



ذ)[١٩]. فتكون البنية على هذا النحو: / اَلْ / / ل ـ َ ذ/ ، وهذه البنية هي إحدى اللغات الستّ في الاسم الموصول وعليها شواهد فصيحة [٢٠]، فتكون تثنيته بزيادة اللاحقة فقط وليس ثَمَّة حذفٌ من أثر دخول اللاحقة.

ثانياً: فتح تاء (لاتَ):

تلحق تاء التأنيث الساكنة الحروفَ ومنها الحرف (لا) للتأنيث، أو لغرض المبالغة، أو مشابهة الفعل كما يرى ذلك بعض النحويّين[٢١]، فيتشكّل الحرف (لاتَ) الذي بمعنى (ليسَ)، فهي مركّبة من حرف النفي، وحرف التأنيث على وفق أحد مذهبي النحويّين فيها[٢٢].

وبدخول (التاء) عليها تشكّلت صورة من صور تعدد التقابل، وقد نشأت تلك الصورة من ربط النحويّين بين سكون (التاء) التي للتأنيث في الأفعال، وتحريك (التاء) التي في (لاتَ) بالنظر إلى أنّها (تاء) داخلة لتأنيث الحرف، وهي مُغَيَّرة عن (التاء) التي للتأنيث في الأفعال، فهذه مفتوحة والتي في الأفعال ساكنة.

ومن هنا قال بعض النحويّين بأنّ علّة تحريك (التاء) بالفتح في (لاتَ) هي إيقاع الفرق بين الداخلة على الأفعال والداخلة على الحروف، قال العكبري (ت٦١٦هـ):" أمَّا (التَّاء) فَقَالَ قومٌ هِيَ مُتَّصِلَة بـ (لَا) دخلت لتأنيث الْكَلِمَة كَما دخلت فِي (رُبّ) و (ثُمّ) وعَلى هَذَا يُوقف عَلَيْهَا بِالتَّاءِ، لأَنَّهَا أشبهت التَّاء اللاحقة بِالْفِعْلِ فِي دلالتها على التَّأْنِيث فِي غير لَفظهَا وَفُتِحَت ليفرّق بَين الْحَرْف وَالْفِعْل "[٢٣].

ولم يستبعد العكبري أنْ تكون قد حُرّكت للتخلص من التقاء الساكنين، لذا أردف قائلاً:" وَلَو قيل حُرِّكت لالتقاء الساكنين كَانَ وَجهاً"[٢٤]، وبه قال بعض النحويّين[٢٥]. لكنّ الأشموني (ت٩٠٠هـ) استبعد أنْ يكون تحريكها لالتقاء الساكنين مُستدلاً بتحرك (التاء) بالفتح عند دخولها على حروف لم تُختَم بساكن، واتّخذ ذلك دليلاً على قوة الرأي القائل بأنّها للفرق، يَظهر ذلك في قوله:" وحُرّكت فرقاً بين لحاقها الحرف ولحاقها



الفعل، وليس لالتقاء الساكنين؛ بدليل (رُبَّتَ) و (ثُمَّتَ) فإنّها فيهما متحرّكة مع تحريك ما قبلها "[٢٦].

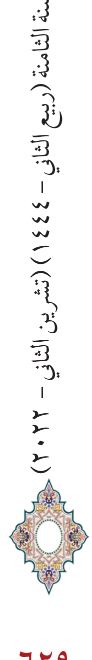
وإنْ كانت (لاتَ) لم تَرِد إلا مفتوحةَ (التاء) فإنّ (رُبَّتَ) و (ثُمّتَ) قد وردت ساكنة (التاء) في بعض المواضع، ولقد ذكر ذلك جمع من النحويّين، قال ابن عقيل (ت٧٦٩هـ):" فاحترزنا بالساكنة عن... اللاحقة للحرف نحو لاتَ ورُبَّتَ وثُمَّتَ، وأمّا تسكينها مع ربّ وثُمّ فقليل نحو: ربَّتْ وثُمَّتْ"[٢٧]، فالجمع بين (لاتَ) و (ربّتَ) و (ثُمّتَ)، والمساواة بينها في أنّ تاءها لا تأتي إلا مفتوحة منقوض بما ورد عن العرب في الأخيرتين.

ولا يخلو الجمع بينها من فائدة تكشف علّة اقتصار تحريك (التاء) في (لاتَ) على الفتح، بخلاف (التاء) في (رُبَّت) و (ثُمَّت)؛ إذ يُنبئ اختلاف البنية المقطعيّة بين (لاتَ) من جانب، وبين (رُبَّت) و (ثُمَّت) من جانب آخر عن تلك العلّة. التي هي حتماً غيرُ التقاء الساكنين كما أشار إلى ذلك الأشموني، وإنْ علّلها بالفرق بين الداخلة على الفعل والداخلة على الحرف، وهو رأي يُغري بالقول به انتماء (رُبَّ) و (ثُمَّ) إلى الصنف الذي تنتمي إليه (لا)، واتّحادها في حركة (التاء) الداخلة عليها.

والذي يقوى لدينا أنّ الداعي إلى تحريك (التاء) الداخلة على (لا) هو البنية المقطعيّة المتشكّلة، إذ يتشكّل بدخول (التاء) عليها مقطعٌ مديد مغلق بصامت واحد، وهو مقطع غيرُ مرغوبٍ فيه[٢٨]، فيُتخلّص منه بتحريك آخره وهو (التاء)؛ لينقسمَ إلى مقطع طويل مفتوح ومقطع قصير، ويكون تمثيلها الصوتيّ بالشكل الآتي:

لَاتْ ← / ل ـَـَ ت / ← / ل ـَـَ / / ت ـَ / ← لَاتَ

وليس (رُبَّتَ) و (ثُمَّتَ) على حد سواء مع (لاتَ) في البنية المقطعيّة؛ إذ لا يُفضي تسكين (التاء) فيهما إلى مقطع غير مرغوب، لكنه يشكّل تكراراً غير مرغوب للمقطع نفسه، وبذا يمكن أنْ نعلّل إمكان تسكين (التاء) فيهما، وهو الظاهر في بعض استعمالات العرب



إياهما، وإنْ كانت قليلة. ويمكن تعليل ميل العربيّ إلى فتح (التاء) فيهما إلى رغبته في تغيير مقاطعه المتماثلة والمتوالية التي تولّد ثِقلاً مُستكرهاً. وبتغيير ثاني المقطعين عن الأول يزول ذلك الثِقل المستكره[٢٩]، ويمكن التمثيل الصوتيّ لتلك العملية بالشكل الآتي:

ثُمَّتْ ← / ث ـُ م / / م ـَ ت /

(توالي مقطعين متوسطين مغلقين) ← / ث ـُ م / / م ـَ / / ت ـَ / ← ثُمَّتَ، رُبَّتْ ← / ر ـُ ب / / ب ـَ ت / (توالي مقطعين متوسطين مغلقين) ← / ر ـُ ب / / ب ـَ / / ت ـَ / ← رُبَّتَ.

ثالثاً: تشديد ياء النسب:

تلحق الياء المشدّدة آخرَ الاسم المراد النسب إليه، لتدُلَّ على النسبة إليه، وتدخلُ هذه (الياء) مع ما التصقت به في علاقة من التقابل مع صورة المضاف إلى (ياء) المتكلّم في نظر النحويّين في شيء من الشبه اللفظيّ؛ لذلك جعل بعض النحويّين تلك الصورة من التعدّد مبناهُ في تعليل تشديد (ياء) النسب، من ذلك قول الصايغ (ت ٧٢٠هـ):" وتشديد الياء للفرق بين ياء النّسب، وياء المتكلّم "[٣٠]، وقد علّل بعض النحويّين تشديد (الياء) بالعلّة نفسها، لكنْ بعبارة أخرى هي أنّه لأمن اللبس بـ (ياء) المتكلّم[٣١].

ويبدو أنّ الذي دعا إلى تشديد (الياء) ليس علّة إيقاع الفرق بينها وبين (ياء) المتكلّم، بل هي متطلبات النظام المقطعيّ للكلمة؛ إذ يُراد لهذه (الياء) أنْ تكون حرفَ إعراب الاسم الذي دخلت عليه، ولا يتحقّق تحملُها لحركات الإعراب الثلاث إلّا إذا شُدّدت؛ فلو جاءت منفرِدةً لم يظهر عليها إلا الفتحة، ولأوجبت البنية المقطعيّة حينئذٍ حذفها في حالي الرفع والجرّ.

وقد أشار النحويّون إلى هذا المحذور، من ذلك قول ابن يعيش:" لو لحقت خفيفةً، وما قبلها مكسورٌ؛ لثقُل عليها الضمّةُ والكسرةُ، كما ثقُلتا على القاضِي والداعِي، وكانت مُعرَّضة للحذف إذا دخل عليها التنوينُ، فحصَّنوها بالتضعيف"[٣٢]. فلحاق لاصقة الإعراب لا يظهر في الاسم المنسوب إلّا بذلك التشديد، وهو

الذي أشار إليه الصبّان (ت١٢٠٦هـ) بقوله:"وشُدّدت الياء ليجري عليها وجوه الإعراب الثلاثة، ولو أُفردت لاستُثقلتْ الضمّةُ والكسرةُ عليها "[٣٣].

ويظهر من ذلك أيضاً أنّ فرصة تحقّق اللبس بين (ياء) المتكلّم و (ياء) النسب غير واردة أو قليلة جداً؛ لأنّها على فرض تخفيفها مثل (ياء) المتكلّم لا تكون إلا مفتوحة في حال النصب، فهي ستُحذف في حالي الرفع والجرّ.

فالداعي إلى تشديد (الياء) ــ وهو ما أشار إليه بعض النحويّين ــ هو تمكين اللاصقة الإعرابيّة من الظهور على الاسم المنسوب في الأحوال الثلاث، وذلك لا يتأتى في حال كون (ياء) النسب منفردة من غير تشديد، ويمكن بيان البنية المقطعيّة حينئذ على نحو المثال الآتي:

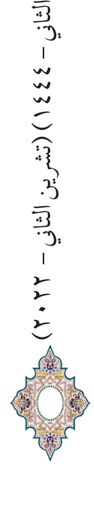
هاشم ← هاشميْ + علامة الإعراب ← / هـ ـَـَ / / ش ـِ / / م ـِـِ / + / ـُ ن /

وبما أنّ علامة الإعراب لاحقةٌ صوتيّة مبدوءة بصائت قصير فلا يمكن أنْ تُشكّلَ بداية مقطع، ولا يمكن أنْ تضاف إلى المقطع السابق؛ لأنّه يؤدّي إلى توالي ثلاثة صوائت، وهو ممنوع في العربيّة، فلم يكن أمام البنية إلّا اللجوء إلى زيادة (الياء) نصف الصائت قبل علامة الإعراب ليتشكّل مقطعٌ مقبول.

ويكون تمثيله الصوتيّ على النحو الآتي:

هاشم ← هاشميْ + ي + علامة الإعراب ← / هـ ـَـَ / / ش ـِ / / م ـِ ـِ / / ي ـُ ن /

ويقوّي ما ذهبنا إليه من أثر للبنية المقطعيّة في زيادة (الياء) عند إرادة إلحاقها علامةَ الإعراب، أنّ إلحاق الاسم المنسوب (تاء) التأنيث لا يكون إلا بتشديد (الياء)؛ لأنّ مورفيم (تاء) التأنيث يبدأ بصائت أيضاً، فلا يمكن لذلك المورفيم أنْ تكون بدايته بداية مقطع، ولا يمكن لحاق ذلك الصائت من مورفيم التأنيث المقطع السابق؛ لأنّه سيؤدّي إلى توالي ثلاثة صوائت وهو ممنوع، فيُعالج ذلك بزيادة (الياء) نصف الصائت؛ لتُشكّل مع الصائت القصير من مورفيم التأنيث مقطعاً مستقلاً،



وتُشَكِّل (التاء) مع علامة الإعراب مقطعاً مستقلاً، ويكون تمثيله الصوتيّ على النحو الآتي:

هاشم ← هاشمي + تاء التأنيث + علامة الإعراب ← / هـ ــَــَ / / ش ــِ / / م ــِــِ / + / ــَت / + / ــُن /

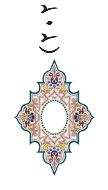
هاشم ← هاشمي + ي + تاء التأنيث + علامة الإعراب ← هاشميّةٌ/ هـ ــَــَ / / ش ــِ / / م ــِــِ / / ي ــَ / / ت ــُن/ .

والاسم المنسوب صفة مأخوذة من لفظ المنسوب إليه، لذلك ألحق (تاء) التأنيث وأعمل إعمال الصفات، قال أبو علي الفارسي (ت٣٧٧هـ):" ويصير الاسم للحاق الياءين له صفةً للذي تنسبه إليه بعد أنْ لم يكن كذلك، فلهذا أُلحقت التاءُ المؤنثَ وأعمل إعمال الصفات في نحو: هذه امرأة تميميّة، وتلك عمامة كوفيّة ومررت برجل هاشميّ أبوه، ومصريّ حماره "[٣٤]، فدخول العلامة الإعرابيّة وعلامة التأنيث الاسمَ المنسوب يستلزم أنْ يكون ذلك الاسم ذا نهاية مقطعيّة يمكن بوجودها أنْ تتّصل بها تانك الزيادتان، ولا يكون ذلك إلّا بزيادة (الياء).

رابعاً : جمع ما كان من الأسماء عينه (واو) و (ياء) متحركتان جمع تكسير:

القياس عند النحويّين في جمع ما كان أصل العين فيه من الأسماء (ياءً) أو (واوًا) متحركتين هو تصحيح (الواو) و (الياء) في الجمع، مثل جمع (مقام) التي أصلها (قوَم)، و (معيشة) التي أصلها (عيَش)، و (معونة) التي أصلها (عوَن)؛ إذ تُجمع على (مقاوم ومعايش ومعاون)، أمّا ما كانت واوه وياؤه وألفه في المفرد زائدةً، وليس لها أصل متحرّك، فإنّها تقلب في الجمع همزةً، مثل جمع (عجوز)، و (رسالة)، و (صحيفة)، فجمعها يكون على (عجائز ورسائل وصحائف)[٣٥].

وينتج عن هذا الاختلاف بين الجمعين صورةٌ من صور تعدد التقابل في نظر النحويّين؛ إذ تمثّل (الواو) و (الياء) في المجموعة الأولى (مقام ومعيشة ومعونة وما شابهها) حروفاً أصلية من حروف الكلمة. وهي في

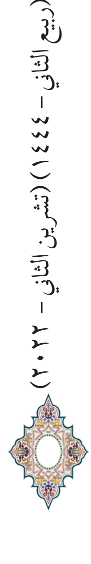


المجموعة الثانية حروف زائدة عن بنية الأصل.

وينتج عن ربط هذا التقابل بالاختلاف بين جميعهما تعليل الاختلاف بين الجمعين بأنّه للفرق بين (الواو) و (الياء) الأصليتين، و (الواو) و (الياء) الزائدتين، وهو ما صرّح به بعض النحويّين. إذ جعلوا من الإعلال بالهمز هو التغيير بين الطرفين للإشارة إلى اختلافهما، قال أبو البقاء العكبري:" تَقول فِي معيشة معايش بِغَيْر همز ووزنه مفاعل وَإِنَّمَا لم يهمزوا؛ لِأَنّ الياءَ أصلٌ وإنّما يُهْمَزُ الزّائدُ للفَرْق "[٣٦]، ولعلّ رأي القائلين بأنّ التصحيح لإيقاع الفرق قائم على أنّ إثبات (الواو) و (الياء) في الجمع، لم يأتِ إلّا للإشارة إلى أنّهما أصلٌ في المفرد، قال ركن الدين الاستربباذي (ت٧١٥ه):" ولم يقلبوا الياء والواو همزة في مقاوم ومعايش ومعاون، جمع: مقامة ومعيشة ومعونة؛ للفرق بين الياء والواو، الزائدتين كما في نحو: رسائل وصحائف وعجائز، وبين الواو والياء الأصليتين "[٣٧].

وقد جعل ابن الحاجب (ت٦٤٦هـ) الفرق المراد إيقاعه بإعلال أحد الطرفين، وتصحيح الآخر بين البابين بشكل عام، لا بين الأصليّ من أصواتها والزائد منها، ينبئ عن ذلك قوله:" وَلم يفعلوه فِي بَاب مقاوم ومعايش لِلْفرق بَينه وَبَين بَاب رسائل وعجائز وصحائف"[٣٨]، وتعقّب ركن الدين الاستراباذي كلام ابن الحاجب هذا، فدفع أنْ يكون التفريق الذي أراده هنا لدفع اللبس، وحصر صحته بأنّه يراد منه بيان الاختلاف في الحكم، وهو نقضٌ منه لإمكان أنْ يكون هذا الموضع من مواضع التفريق، فهو حكمٌ لغويّ استحقه كلُّ طرف بغض النظر عن الطرف الآخر، وهو قوله:" وقد أورِد عليه أنّه إنْ أراد بالفرق دفع اللبس بين الياءين، فليس بشيء؛ لأنّه لا التباس بينهما على تقدير قلب الواو والياء فيهما همزة، لجواز أنْ يُفرّق بينهما بالأصل. وإنْ أراد به وجود علّة تفصل بين الياءين في الحكم فهو صحيح "[٣٩].

وهذا يكشف عن تأثر بعض



النحويّين بصور تعدد التقابل التي بينها تغيير لحق صنفاً ولم يلحق الآخر، وربطهم ذلك التغيير بإيقاع الفرق بين الصور التي يُتصور تطابقها لولا ذلك التغيير. ويدلُّ على أنّ القائلين بأنّ التصحيح لإيقاع الفرق بين الأصوات ذات الصورة المتشابهة، والأصناف المختلفة، يرون أنْ التغيير بينها إنّما كان لبيان الاختلاف في الصنف. وإنْ لم تكن صورة التعدّد تلك موقعةً للبس بين الصنفين.

وهو ما يُفهم من نصّ ناظر الجيش (ت٧٧٨هـ) الذي تحدّث فيه عن علّة التصحيح والإعلال في هذه المسألة، فقال:" كل جمع، لما فيه مدّة ثالثة، إذا كان الجمع على مثال مَفاعِل، فتُبدل الهمزة من المدّة الواقعة بعد ألف الجمع نحو: قلادة وقلائد... وما كان مدّة لكنّه غير زائد كمفازة؛ فإنّها منقلبة عن أصل، ومعيشة، ومعونة؛ فإنّ جمعها: مفاوز، ومعايش، ومعاون... وإنّما فعلوا ذلك ليفرّقوا بين الياء، والواو الزائدتين، وبين الياء والواو الأصليّين "(٤٠).

وقد كان تعليل بعض المتقدمين للاختلاف بين الصنفين ينهج نهجاً صوتيّاً يبتغي توضيح ما يستحق كلُّ صنف من (الواو) و (الياء) عند جمع تلك الألفاظ. وقد شاب ذلك التعليل الصوتيّ الكثير من مجانبة مسلمات الدرس الصوتيّ الحديث، إلّا أنّه لا يخلو من إشارات قيّمة لوعي المتقدمين بطبيعة الصوائت في العربيّة وأنواعها.

ومن مجانبة تعليلاتهم الصوتيّة مقررات الدرس الصوتيّ الحديث قولهم بأنّ الداعي إلى قلب (ألف) المدّ، و (الواو) و (الياء) شبه الحركتين بعد (ألف) الجمع التقاء الساكنين، وأنّ (ألف) المدّ يُحرّك فينقلبُ هَمزاً.

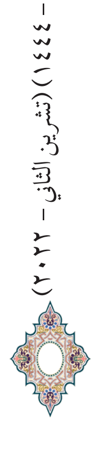
ويرى الدرس الصوتيّ الحديث أنّه ليس ثَمَّة التقاء ساكنين، بل هو التقاء حركتين طويلتين عند مجيء (ألف) الجمع قبل (ألف) الكلمة المفردة، وحركة طويلة وشبه حركة عند مجيء (ألف) الجمع قبل (الواو) و (الياء) في الكلمة المفردة، وأنّ (الألف) حركة طويلة لا يمكن أنْ تُحرّك. قال



أبو محمد الصيمري (ت ق٤هـ):" وإنّما وجب الهمز في هذا الجمع؛ لأنّ الألف، والواو، والياء سواكن في هذه الأسماء، فإذا أردنا أنْ نجمع زدنا ألف الجمع ثالثة فتقع هذه الحروف بعد ألف الجمع سواكنُ {كذا} فيلتقي ساكنان؛ ألف الجمع وأحد هذه الحروف، فلابدَّ من حذفٍ أو تحريك"(٤١)، وليس للحذف سبيل؛ لأنّه يُخلّ بالبنية بالشكل الذي تقصر فيه عن أداء المعنى فلم يبقَ إلّا تحريك الثاني بمعايير التراث اللغويّ، وتحريكُه جاعلُه همزةً(٤٢)، فيكون عندئذٍ على وزن (فعائل)، مثل رسائل وكبائر وصحائف.

ويرى النحويّون أنّ الساكن الثاني بعد (الألف) في جمع (معيشة ومعونة ومقام) يرجع إلى أصله من التحريك؛ لأنّه احتِيج إلى التحريك فَرَجَعت إلى أصولها، وهي على التوالي: (عيَش وعوَن وقوَم)، فكانت جموعها معايش ومعاون ومقاوم، قال أبو محمد الصيمريّ:"فأمّا مقاوم، ومعايش ــــ جمع مقام ومعيشة ــــ فلا يُهمز، والفرق بين هذا وبين ما تقدّم: أنّ الألف في مقام، والياء في معيشة أصليتان ليستا بزائدتين، وأصلهما الحركة، فلما وقعتا بعد ألف الجمع واحتيج إلى تحريكهما رُدّا إلى الأصل "(٤٣)، وقال السيرافيّ (ت٣٦٨هـ):" أنّه متى جُمع مقال ومقام ومعيشة وما جرى مجرى ذلك فإنّ حروف المد تدقُّ إلى أصولها في الجمع ولا تُعلّ فيقال في جمع مقال مقاول "(٤٤).

وعلى الرغم من ابتعاد تحليلهم الصوتيّ هذا عن القبول على وفق معايير الدرس اللغويّ الحديث، إلا أنّه لا يُنقِص من قيمة ما ذكره المتقدمون في هذه المسألة من إشارات تنوع الأصوات الصائتة واختلافها على الرغم من اتّحادها في الرمز الكتابيّ، وفي طليعة تلك الإشارات وضوحاً إشارة سيبويه؛ فقد بيّن اختلاف قوّة الصوائت، إذا كانت أصوات مدّ عنها إذا كانت أنصاف صوائت، فالأخيرة فيها من القوة ما يجعلها قابلة للحركة بخلاف الأولى، وهو الفهم الذي قامت عليه نظرية المزدوج الصوتي؛ إذ تنحو الصوائت



منحىً مشابهاً لمنحى الصوامت في طريقة التصويت بها حتى تُظهر احتكاكاً غيرَ موجود في نظائرها من الصوائت، لذا تكون قاعدة مقطع مسبوقةً بحركة مرّة ومتلوةً بها مرّة أخرى.

وتَظهر الإشارة إلى ذلك الاختلاف في قول سيبويه:" وسألته عن واو عجوزٍ وألف رسالةٍ وياء صحيفةٍ، لأيّ شيء هُمزنَ في الجمع، ولم يَكُنَ بمنزلة معاون ومعايش إذا قُلْتَ صحائف ورسائل وعجائز ؟ فقال: لأنّي إذا جمعت معاون ونحوها، فإنّما أجمع ما أصلُه الحركة، فهو بمنزلة ما حُرّكت كجدوَلٍ. وهذه الحروف لّما لم يكن أصلها التحريك وكانت ميّتةٍ لا تدخلها الحركة على حالٍ، وقد وقعت بعد ألف، لم تكن أقوى حالاً ممّا أصله متحرّك... فهذه الأحرف الميّتة التي ليس أصلها الحركة أجدر أنْ تُغيَّر"(٤٥). فالمعيار الذي احتكم إليه سيبويه هنا قوة الصوت المتمثّل بتحمّله الحركة، وأثر ذلك في التلاؤم بين الأصوات فيُغيّر ما كان ضعيفاً ويُقرُّ ما كان قويّاً.

ويمكن الاعتماد على تحليل سيبويه آنف الذكر لبيان أنّ الداعي إلى التغيير بين جمع الصنفين في البنية هو النظام المقطعيّ، ويكون ذلك لو استبعدنا مسألة ردّ الأصوات إلى أصولها المتحرّكة في جمع معيشة على معايش وما شابهها، التي لا يقرّها الدرس الصوتيّ الحديث، فهو يتعامل مع ما هو موجود فعلاً من الأصوات لا الأصول التي كانت عليها، فما لا يأتلف من الأصوات وما سبقه، يُصار إلى تغييره إلى صوت يحظى بالائتلاف مع الأصوات المجاورة، ولا شكَّ أنّ ذلك مختلِف بين أصوات المدّ، وبين أنصاف الصوائت وهما (الواو) و (الياء) أحد عنصري المزدوج الصوتيّ. وبذلك يكون لتعليل سيبويه الصوتيّ السابق قبولٌ في الدرس الصوتيّ الحديث أكثر من التعليل الذي يرى أصحابه أنّ التغيير في أحد بنيتي صور التعدد هو لإيقاع الفرق.

ويمكن تعليل قلب ما بعد (ألف) جمع التكسير في هذا الموضع همزةً، تعليلاً صوتيّاً مقطعيّاً، وكذلك

الحال مع تصحيح الصوت الذي يلي (ألف) الجمع؛ إذ يرجع الإعلال والتصحيح في هذا الموضع إلى البنية المقطعيّة التي تفرضها طبيعة الأصوات المشتركة فيها، وليس لصنف مقابل ولا لأصل تلك الأصوات أيُّ أثرٍ في ذلك التغيير.

فعند جمع كلمة (رسالة) يكون التمثيل الصوتي بالشكل الآتي:

رسالةٌ ← / ر ـَ / / س ـَـَ / / ل ـَ / / ت ـُ ن / ، وبإدخال ألف الجمع بعد السين والكسرة بعد ألف (رسالة)، تُربَك البنية المقطعيّة، فتكون / ر ـَ / / س ـَـَـَـِ / / ل / في حال الوقف؛ إذ يتشكّل بوجود (ألف) الجمع والكسرة تركيب مقطعيّ غيرُ مقبول، ولا يمكن له أنْ يشكّل مع الأصوات التي تليه مقطعاً مقبولاً، ولا مع الأصوات التي سبقته، فيُصار إلى التخلص من هذا التركيب غير المقبول بإبدال (الألف) الثاني صوتاً صامتاً هو الهمزة، فيتشكّل حينئذٍ من الهمزة والكسرة والصامت الأخير (اللام) مقطعٌ مقبولٌ، فيكون الجمع رَسَائِل ← / ر ـَ / / س ـَـَ / / ء ـِ ل / في حال الوقف.

ويكون التمثيل الصوتي لجمع كلمة (عَجوز) بالشكل الآتي: / ع ـَ / / ج ـُـُ / / ز ـُ ن / ، وبإدخال ألف الجمع بعد الجيم والكسرة بعد الواو يتشكل تركيب مقطعي غير مرغوب هو المزدوج في المقطع الأخير / ع ـَ / / ج ـَـَ / / و ـِ ز / في حال الوقف؛ إذ لا يُرغب في توالي (الواو) نصف الصائت والكسرة في المقطع الواحد، لذا " فإنّ اللغة تتخلص من هذه المجاورة عن طريق حذف شبه الحركة فتلتقي الحركة مع الحركة في سياق لا يمكن أنْ تقبله العربيّة التي تلجأ إلى إحداث عملية انزلاق همزة مقحمة ليست من بنية النمط لتفصل بين الحركتين وتصحّح النظام المقطعيّ"(٤٦)، فتدخل تلك الهمزة مَتبوعةً بالكسرة والزاي في مقطعٍ مستقل، فتنتظم البنية المقطعيّة، وتكون على النحو الآتي: / ع ـَ / / ج ـَـَ / / ء ـِ ز / في حال الوقف. وعند جمع كلمة (صَحِيفَة) يكون التمثيل الصوتيّ





بالشكل الآتي:

/ ص ـَ // ح ـ ـ // ف ـَ // ت ـُ ن /، وبإدخال ألَف الجمع بعد الحاء والكسرة بعد الياء يتشكّل تركيب مقطعيّ غير مرغوب فيه، هو المزدوج المكوّن من توالي (الياء) نصف الصائت، والحركة القصيرة (الكسرة)، ويبيّنه التمثيل الصوتي:/ ص ـَ / / ح ـَـَ / / ي ـ ف / في حالة الوقف، فيُصار إلى التخلّص من هذا التوالي غير المرغوب فيه بحذف نصف الصائت شِبه الحركة وهو (الياء)، فيلتقي حينئذ الصائت الطويل (الألف) بالصائت القصير (الكسرة)، وهو تركيب مقطعيّ غير مقبول أيضاً.

فتدخل الهمزة للفصل بين الصوائت وتعيد للتركيب المقطعيّ القبول، فتشكّل الهمزة متبوعةً بكسرةِ صيغةِ الجمع، و (الفاء) مقطعاً مستقلاً، فتنتظم البنية المقطعيّة وتكون على النحو الآتي / ص ـَ// ح ـَـَ// ء ـِ ف / في حال الوقف.

ويظهر من نصوص المتقدمين أنّ الهمزة المجتلبة للفصل بين الصوائت في الأبنية سالفة الذكر قد لحقها التخفيف عند بعض العرب فصارت بين بين، وصارت (ياءً) خالصةً عند بعضهم الآخر، قال التبريزي (ت٥٠٢هـ):" وإذا قلت صحائف فالهمز واجب، ويجوز أنْ تجعل الهمزة بين بين، والذي دلّ عليه كلام سيبويه أنّه لا يجوز أنْ تجعلها ياء خالصة، وقد حكى غير ذلك أبو عمر الجرمي فزعم أنّهم يقولون عجايز بياء خالصة، وكذلك الحكم في كلّ ما كان على فعائل "(٤٧) ، فهذا الكلام يكشف عن جعل بعض العرب الهمزةَ نصفَ صائت هو (الياء)، ولا جرمَ أنّ ذلك متماشٍ مع ميل العرب إلى التخفيف والتسهيل.

ويكون التمثيل الصوتيّ لها في حال التخفيف بالشكل الآتي:/ ع ـَ // ج ـَـَ // ي ـ ز/ في حال الوقف، والذي حدث أنّ الهمزة حُوّلت إلى نصف صائت مجانس للحركة التي تليها، فميل العرب إلى تسهيل الهمزة جعلهم يتركون مرحلة الهمز، ويقلبون

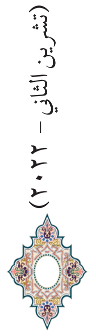


الصامت وهو صوت الهمزة إلى (الياء) نصف الصائت وبذلك يتحقق التخفيف.

أمّا عند جمع ألفاظ المجموعة الثانية وهي ذوات (الياء) و (الواو) الأصليّتين، فإنّ الأمر لا يختلف عن نظائرها من ذوات (الواو) و (الياء) الزائدتين، فالتحليل الصوتيّ ناظرٌ إلى الواقع الصوتيّ المنطوق لا إلى اعتبارات قَبْلِيّة تنماز بها الأصوات، ومن ذلك يمكن توحيد التغيرات الصوتيّة التي طالت المجموعتين، ويظهر ذلك واضحاً من التحليل الصوتيّ والاستعمال العربيّ، فعند جمع لفظة (معيشة) يكون التحليل الصوتيّ بالشكل الآتي: / م ـَ / / ع ـِ ـ / / ش ـَ / / ت ـُ ن / ، وبإدخال (ألف) الجمع بعد العين والكسرة بعد (الياء)، يتشكل تركيب مقطعي غير مرغوب في المقطع الأخير منها / م ـَ / / ع ـَـَ / ي ـِ ش / ؛ إذ تتوالى شبه الحركة الياء والحَركة القصيرة، وهو توالٍ غير مرغوب فيه، فيُصار إلى حذف شبه الحركة (الياء)، فيلتقي الصائت الطويل بالصائت القصير، وتدخل الهمزة للفصل بينهما، ومن ثَمَّ تشكّل مع الكسرة و (الشين) مقطعاً مستقلاً، ويكون التحليل الصوتيّ للكلمة على هذا النحو: معائش ← / م ـَ / / ع ـَ ـَ / / ء ـِ ش / ، وقد قرأ بها نافع[48] (ت ١٦٩هـ) قوله تعالى ﴿ لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ ﴾[49].

ويستند هذا التحليل إلى إجماع العرب على إدخال الهمزة للفصل بين الصائتين، غيرَ مبالين بالأصل الذي عليه (الياء) أو (الواو) المحذوفتين، وقد ظهر ذلك جلياً في جمع كلمة (مصيبة) على (مصائب)، فقد اتّفق اللغويّون أنّ العرب تَهمز (مصائب)، وأنّ القياس خلافُه، قال الجوهريّ (ت ٣٩٣ه): "وأجمعت العرب على همز المصائب وأصله الواو، كأنّهم شبّهوا الأصليّ بالزائد. ويُجمع أيضاً على مصاوب وهو الأصل"[50].

وعلى الرغم من أنّ إجماع العرب حالَ بين أغلب النحويّين واللغويّين وبين وصف هذا الاستعمالِ بالخطأ،



فقد أخذوا يلتمسون له تخريجات تعتمد التشبيه[٥١]. وقد حصر ابن عصفور (ت٦٦٩هـ) الشذوذ عن القياس في لفظ (مصائب) فقط، فقال:" فإنْ لم تقع في الجمع على حسب ما اعتلت عليه في المفرد، ولا اكتنف ألف الجمع حرفا علّة، فإنّك تُبقي العين على أصلها من واو أو ياء فتقول في جمع مقول (مقاول) وفي جمع مقام (مقاوم) وفي جمع معيشة (معايش)، إلّا لفظةً واحدة شَذّت فيها العرب وهي مصيبة قالوا في جمعها (مصائب) فهمزوا العين"[٥٢]. والمروي عن العرب بخلاف ذلك؛ إذ لم يقتصر الهمز عليها فقط؛ فقد ذكر النحويّون أنفسهم أنّ كثيراً من تلك الألفاظ قد جاء جمعُها بالهمز والتصحيح. ولن يقلّل من قيمة أيّ من الاستعمالين كَثرتُه، أو قِلّتُه، ومخالفته للقياس أو موافقته إياه.

لكنّ النحويّين واللغويّين قلّلوا من شأن ما خالف ضوابطهم وقواعدهم ووصفوه تارة بالوهم وبالخطأ تارة أخرى، وقد ظهر ذلك جلياً فيما ذكروه في جمع تلك الألفاظ؛ إذ جاء جمع كثيرٍ منها بالهمز والتصحيح، فجعلوا ما خالف الضوابطَ التي ذكروها شذوذاً عن القياس، وخطّأوا من قالها وإنْ كان عربيّاً فصيحاً[٥٣]، وعلّلوا تلك الاستعمالات المتنوعة بمشابهة الجانب الثاني والقياس عليه والتوهم. فخطّأوا قراءة نافع (معائش)، ونسبوا إلى نافع قصوره في العربيّة. وأنّ قراءته ضعيفة وأنّه لم " يكن قَبّاً في العربيّة"[٥٤]، وفي كلام الرضيّ ما يُظهر أنّ الهمزَ غيرُ ضعيف فيها لكنّه الأقلّ، إذ قال:" وقد يُهمز معايش، تشبيهاً لمعيشة بفَعِيلة، والأكثر ترك الهمز"[٥٥].

وينبغي للباحث الموضوعيّ في اللغة، أنْ يضعَ نصب عينيه أنّ متحدّث اللغة الذي تؤخذ منه اللغة إنّما أَهَّلَهُ لأنْ يكون كذلك سجيته وفطرته اللغويّة التي ينطق بها، وأنّ مسألة صحّة القراءة ـــ بوصفها مستوىً استعماليّاً ـــ ليست مرتبطة بمعرفة المتكلّم بعلم العربيّة، بل لعلّه من شروط متحدّث اللغة الذي تُأخذ منه، أنْ يكون بعيداً عن اكتساب علوم قد تؤثّر في فطرته.



وهذا مدعاة لردّ تخطئة الاستعمالات التي تخالف قياسات النحويّين مما سُمعَ من العرب.

وقد ذكر النحويّون واللغويّون مجموعة من الألفاظ التي سُمع جمعها من العرب بالهمز والتصحيح، من ذلك همز العرب لـ (منائر) وتصحيحها (مناور)، وهي جمع لفظة (منارة)،" وهي مَفْعَلَةٌ من الاستنارة، بفتح الميم، والجمع المَناوِرُ بالواو؛ لأنّه من النورِ. ومن قال مَنائِرُ وهمز فقد شبَّه الأصلي بالزائد "[٥٦]، فالهمز مُستَعمَلٌ فيها أيضا وإنْ كان الفصيح بمعايير النحويّين (المناور)[٥٧].

ومن الألفاظ التي تأتي مُصحَّحةَ (الياء) في الجمع ومهموزة، وحقُّها أنْ تكون مُصحَّحةً على وفق قياس النحويّين جمع (مكيدة)؛ فهي تُجمع على (مكايد) و (مكائد)[٥٨] . وقد وردت في الشعر العربيّ الفصيح بالهمز فقالوا (مكائد)، من ذلك ورودها في شعر منسوب لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) وهو قوله[٥٩]:

وَتَوَقَّ من غَدْرِ النِّساءِ خِيَانَةً
فجميعُهنَّ مكائدٌ لكّ تُنصبُ

ومثلها جمع (مسيل) الذي هو مَفعل من (سال) والقياس فيه عند النحويّين أنْ يكون بـ (الياء)[٦٠]، وقد ورد مهموزاً، قال ناظر الجيش:" ومن المسموع أيضاً مسائل جمع: مسيل "[٦١]، وكذلك جمع لفظ (مزادة) الذي حقّه أنْ يكون مُصحَّحاً في الجمع فيُقال (مزايد)، فقد سُمع فيه الهمز، قال ابن جنيّ (ت٣٩٢ه):" فمن ذلك استنكارهم همز مصائب. وقالوا: منارة ومنائر ومزادة ومزائد فهمزوا ذلك في الشعر وغيره وعليه قال الطِّرِمَاح:

مَزَائِدُ خَرْقَاءِ الْيَدَيْنِ مُسِيفَةٍ
يُخِبُّ بِهَا مُسْتَخْلِفٌ غَيْرُ آئِنِ "[٦٢]

وورد استعمال (مزائد) بالهمز أيضاً في شعر الراعي النميريّ (ت ٩٢هـ) وهو قوله[٦٣]:

مَزَائِدُ خَرْقَاءِ الْيَدَيْنِ مُسِيفَة
أخبَّ بهنَّ المخلفانِ وأحْفَدَا

ومن الألفاظ التي جاء جمعها بالهمز والتصحيح (مَلامة)، فقد ورد



جمعها مهموزاً في شعر عروة بن الورد (ت٦ق.هـ) في قوله[٦٤]:

إذا ما فاتني لم أستقله

حياتي والملائم لا تفوتُ

وذكر جمعها بالهمز الهمذاني (ت٣٢٠هـ)، فقال:" وما زلت أتجرع فيك الملائم والملاوم واللوائم أيضاً "[٦٥].

يظهر ممّا سبق أنّ جمع الألفاظ ذوات (الياء) و (الواو) الأصليّتين، مثل (منارة) من (نور) و (مسيل) من (سال)، و (مزادة) من (زود)، و (مصيبة) من (صوب)، و (معيشة) من (عيش) و (ملامة) من (لوم)، قد نطق بها العرب بطريقتين، أُوْلاهما: همز ما بعد (الألف) فيها، والأخرى: تصحيح (الياء) و (الواو) بعد (ألف) الجمع، وفي الأمثلة التي ذكرناها غنىً عن القول إنّ العرب يستعملون جمع تلك الألفاظ بالطريقتين (الهمز والتصحيح) من دون أن يكون للقياس في استعمالهم أثره الذي يراه النحويّون.

ولذلك نستطيع أنْ نطمئن إلى القول بأنّ علّة التصحيح والهمز في جمع تلك الألفاظ هي انتظامُ البناء المقطعيّ فيها وهو يتحقّق بالصورتين، ولعلّنا لا نجانب الصواب إذا ما علّلنا ظهور الصورتين بشَكلٍ متفاوت إلى التطوّر الصوتيّ الذي أصاب تلك الألفاظ، وقصور ما جُمِعَ من ألفاظ اللغة عن تمثيل مراحل ذلك التطور بشَكل دقيق، حتى غدت في بعضها منضبطةً على وفق أقيسة النحويّين وخارجةً عنها في بعضها الآخر.

والذي يغلب عليه الظنّ أنّ جموع تلك الألفاظ قد جُمعت من نصوص تعود إلى أزمان متفاوتة، فضلاً عن اختلاف البيئات التي كانت تُستَعمل فيها. فتداخلَ معيارا الزمان والمكان في ذلك الجمع، فكانت النتيجة ذلك التفاوت في جموع تلك الألفاظ في الخضوع لنمط صوتيّ واحد. ويزداد هذا الطرح قوةً في ضوء ما عليه الناموس اللغويّ في تطور الظواهر اللغويّة؛ إذ لا يعني الانتقال فيه " من طورٍ إلى طورٍ ثانٍ من أطوار الظاهرة النحويّة موت الطور الأول، بل قد يدور الطوران في الاستعمال"[٦٦] في آن واحد.

لذا يُشكّل هذا الموضع مورداً من موارد صور التعدد، التي يبحث النحويّون واللغويّون عن علّةٍ للتغير الذي أصاب أحد فرديها، وقد يجد ذلك البحث ضالته في التعليل بالتفريق بين طرفين بينهما من التقابل ما يغري بالاطمئنان إلى صحّة ذلك التعليل. ويشكّل جمع لهجات القبائل في ظاهرة لغويّة ما مورداً من موارد صور التعدد؛ لأنّ "هذه الأطوار التي سجّلها النحاة لم تكن مستعملة عند العرب كلّهم بل كانت تختصّ بها قبيلةٌ أو عدّة قبائل"[٦٧]. ويتضح هذا في المسألة محلّ الدرس من ميل بعض قبائل العرب إلى تخفيف الهمزة، وميل آخرين إلى نبرها.

وفي ضوء ذلك كلّه يمكن لنا أنْ نعتمد رأي د. يحيى عبابنة في هذه المسألة؛ إذ جعل التصحيح والهمز في جمع تلك الألفاظ يمثّل مرحلتين[٦٨]، أُوْلاهما: مرحلة التصحيح، وهي التي يلي فيها نصف الصائت (ألفَ) الجمع، مثل: (معايش) و (مصاوب)، وقد تركها المستوى الفصيح إلى المرحلة الأخرى، هي مرحلة الهمز، فقيل فيها معائش ومصائب. وذلك يتلاءم مع مذهب الزجاج (ت٣١١ هـ) في لفظ (مصائب)، فهو يرى أنّ أصلها (مصاوب) ثم تحولت إلى (مصائب) وقد نال مذهبُه هذا قَبولاً عند بعض النحويّين[٦٩].

وتلك إشارة واضحة إلى المرحلتين اللتين مرّ بهما جمع لفظة (مُصيبة). ويبدو أنّه ليس من الضروريّ أنْ يكون الترتيب بين المرحلتين صارماً، إذ قد يُرجع إلى تصحيح (الياء) و (الواو) نصفي الصائت بعد أنْ كانا همزتين، بفعل ميل بعض العرب إلى تخفيف الهمزة.

فتحصّل مما سبق أنّ هذه الألفاظ يجمعها أنّها يمكن أنْ تأتي في الجمع مهموزة، أو مُصحّحة (الياء) و (الواو)، ويكون ذلك في الألفاظ ذوات حرف المدّ الزائد، والألفاظ ذوات الحرف الأصليّ على حد سواء، وذلك يُظهر تهافت ربط التغيير بين الجمعين بإيقاع الفرق بين (الياء) و (الواو) الزائدتين وبين (الواو) و (الياء) الأصليتين.



الهوامش:

١- النحو والسياق الصوتيّ: ٦٢.

٢- جدل النص والقاعدة قراءة في نظرية النحو العربيّ بين النموذج والاستعمال: ٦٤.

٣- المنهج الصوتي للبنية العربيّة: ٣٨.

٤- ينظر: دراسة الصوت اللغويّ: ٢٩٥، ومبادئ اللسانيات: ١٥٤.

٥- المدخل إلى علم أصوات العربيّة: ٢٠١.

٦- ينظر: المنهج الصوتي للبنية العربيّة: ٤٠.

٧- شرح شافية ابن الحاجب: ٢ / ٢٩١.

٨- الكتاب: ٣ / ٤١١.

٩- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك: ١ / ١٣٩.

١٠- ينظر: شرح التصريح على التوضيح: ١ / ١٥١.

١١- ينظر: شرح المقدمة المُحْسِبة: ١ / ١٣١، شرح الرضيّ على الكافية: ٢ / ٤٧٤، واللباب في علل البناء والإعراب: ١ / ١٠٨.

١٢- النظرية اللغويّة في التراث العربي: ١٨٤.

١٣- شرح المفصّل: ٢ / ٣٧٣- ٣٧٤.

١٤- ينظر: اللغة: ٧٢، والتطور اللغويّ مظاهره وعلله وقوانينه: ١٦.

١٥- المنهج الصوتي للبنية العربيّة: ١٢٧ – ١٢٨.

١٦- ينظر: التحولات الصوتيّة في بنية الأسماء عند تصريفها: ٧٧ – ٧٨.

١٧- ينظر: التعليل الصوتي لبعض الظواهر النحويّة: ١١٤ – ١١٥.

١٨- ينظر: الأصوات اللغويّة: ١٦٢.

١٩- ينظر: التعليل الصوتي لبعض الظواهر النحويّة: ١١٤ – ١١٥.

٢٠- ينظر: شرح التسهيل: ١ / ١٨٩.

٢١- ينظر: شرح المفصّل: ١/ ٢٦٩، وتعليق الفرائد على تسهيل الفوائد: ٣ / ٢٥٨، وشرح الأشموني على ألفية ابن مالك: ١ / ١٢٧.

٢٢- ينظر: الجنى الداني: ٤٨٥، ومغني اللبيب: ٢٥٤.

٢٣- اللباب في علل البناء والإعراب: ١ / ١٧٩.

٢٤- المصدر نفسه.

٢٥- ينظر: مغني اللبيب: ٢٥٤، وشرح التصريح على التوضيح: ١ / ٢٦٩.



٢٦- شرح الأشموني على ألفية ابن مالك: ١ / ١٢٧.

٢٧- شرح ابن عقيل: ١ / ٢٠، وينظر: شرح المفصّل: ٤ / ٤٨٨، وهمع الهوامع: ٢ / ٣٤٥.

٢٨- ينظر: المدخل إلى علم أصوات العربيّة:٢٠٤، ومبادئ اللسانيات: ١٦١، وعلم الأصوات، د. كمال بشر: ٥١٢، وأثر الانسجام الصوتي في البنية: ١٧٧.

٢٩- ينظر: أثر الانسجام الصوتي في البنية: ١٧٧.

٣٠- اللمحة في شرح الملحة: ٢ / ٦٧٧، وينظر: البديع في علم العربيّة: ٢ / ١٨٦.

٣١- ينظر: شرح المفصّل: ٣ / ٤٣٩، حاشية الصبّان على شرح الأشموني: ٤ / ٢٤٩.

٣٢- شرح المفصّل: ٣ / ٤٣٩.

٣٣- حاشية الصبّان على شرح الأشموني: ٤ / ٢٤٩.

٣٤- التكملة: ٢٥٢.

٣٥- ينظر المنصف: ١ / ٣٢٦، والكناش في فني النحو والصرف: ٢ / ٢٨٣.

٣٦- اللباب في علل البناء والإعراب: ٢ / ٤٠٩- ٤١٠.

٣٧- شرح شافية ابن الحاجب: ٢ / ٧٧٥، وينظر: التكملة: ٦٠٤.

٣٨- الشافية في علم التصريف: ٩٩.

٣٩- شرح شافية ابن الحاجب: ٢ / ٧٧٦.

٤٠- تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد: ١٠ / ٥٠٢٥- ٥٠٢٦.

٤١- التبصرة والتذكرة: ٢ / ٨٩٥، وينظر: الممتع الكبير: ٢١٧، وشرح التعريف بضروري التصريف: ١١٢، والكناش في فني النحو والصرف: ٢ / ٢٨٤.

٤٢- ينظر: شرح التصريف: ٥٠٠، والممتع الكبير: ٢٢٥.

٤٣- التبصرة والتذكرة: ٢ / ٨٩٥.

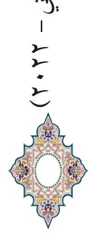
٤٤- شرح كتاب سيبويه: ٥ / ٢٥٨.

٤٥- الكتاب: ٤ / ٣٥٦.

٤٦- الصرف العربي التحليليّ نظرات معاصرة: ٧٢، وينظر: المنهج الصوتيّ للبنية العربيّة: ١١٤.

٤٧- شرح ديوان أبي تمام: ١ / ٣٢.

٤٨- ينظر: كتاب السبعة في القراءات: ٢٧٨.



٤٩- سورة الأعراف: من الآية ١٠.

٥٠- الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربيّة: ١ / ١٦٥، (صوب)، وينظر: الكتاب: ٤ / ٣٥٦، والمنصف: ٣٠٧، والممتع الكبير: ٢٢٥.

٥١- ينظر: شرح المفصّل: ٥ / ٤٧٤.

٥٢- الممتع الكبير: ٣٢٦.

٥٣- ينظر: التكملة: ٤٩٤، وشرح التصريف: ٥٠٠. وارتشاف الضرب من لسان العرب: ١ / ٢٦١، والمقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية: ٩ / ٣٤.

٥٤- شرح المفصل: ٥ / ٤٧٤، وينظر: المنصف: ٣٠٧، والشافية في علم التصريف: ١٠٠.

٥٥- شرح شافية ابن الحاجب: ٣ / ١٣٤.

٥٦- الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربيّة: ٢ / ٨٣٩ (نور).

٥٧- ينظر: شرح الكافية الشافية: ٤ / ٢٠٨٤، وشرح شافية ابن الحاجب، الرضي: ٣ / ١٣٤.

٥٨- ينظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربيّة: ٣ / ١٠١٣، (عيش).

٥٩- ديوان أمير المؤمنين علي بن أبي طالب: ٢٧.

٦٠- ينظر: تهذيب اللغة: ٢ / ١٦٠٠.

٦١- تمهيد القواعد بتسهيل الفوائد: ١٠ / ٥٠٢٦، وينظر: ارتشاف الضرب من لسان العرب: ١ / ٢٦٢، والمساعد على تسهيل الفوائد: ٤ / ٩٨.

٦٢- الخصائص: ١/ ٣٢٩، وينظر: ٣/ ١٤٦ منه، وديوان الطرماح: ٢٦٤.

٦٣- ديوان الراعي النميري: ٨٨.

٦٤- ديوان عروة بن الورد: ٤٩.

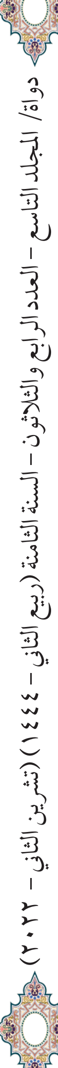
٦٥- كتاب الألفاظ الكتابية: ١٩، وينظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربيّة: ٥ / ٢٠٣٤، (لوم).

٦٦- نظرية الأصل والفرع في النحو العربي: ١٤٩، وينظر: في تاريخ العربيّة: ١٩٣.

٦٧- نظرية الأصل والفرع في النحو العربي: ١٥٠

٦٨- ينظر: الصرف العربي التحليلي: ٧١.

٦٩- ينظر: معاني القرآن وإعرابه: ٢ / ٣٢٠، وشرح المفصل: ٥ / ٤٧٥، المتمع الكبير: ٢٢٥، و ٣٢٦.



المصادر والمراجع:

• القرآن الكريم

الكتب:

١- ارتشاف الضرب من لسان العرب، أبو حيان الأندلسي (ت ٧٤٥ه)، تحقيق: رجب عثمان محمد، ط١ (مكتبة الخانجي: القاهرة، ١٩٩٨م).

٢- الأصوات اللغويّة، د. إبراهيم أنيس، ط٥ (مكتبة الأنجلو: القاهرة، ١٩٧٥ م).

٣- أوضح المسالك إلى الفية ابن مالك، عبد الله بن يوسف، ابن هشام (ت ٧٦١هـ)، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، ط ١ (المكتبة العصرية: بيروت، د. ت).

٤- البديع في علم العربية، مجد الدين ابن الاثير (ت ٦٠٦هـ)، تحقيق: فتحي أحمد علي الدين وصالح حسين العايد، ط١ (جامعة أم القرى: مكة المكرمة، ١٤٢٠هـ).

٥- التبصرة والتذكرة، أبو محمد عبد الله بن علي الصيمري (ت ق ٤هـ)، تحقيق: د. فتحي أحمد مصطفى، ط١ (دار الفكر: دمشق، ١٩٨٢م).

٦- التطور اللغويّ مظاهره وعلله وقوانينه، د. رمضان عبد التوّاب، ط٣ (مكتبة الخانجي: القاهرة، ١٩٩٧م).

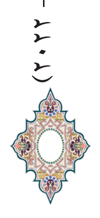
٧- تعليق الفرائد على تسهيل الفوائد، بدر الدين الدماميني (ت ٨٢٧ه)، تحقيق: د. محمد بن عبد الرحمن المفدى، ط١ (د. ن،د. م، ١٩٨٣م).

٨- التكملة، أبو علي الفارسي (ت٣٧٧هـ)، تحقيق: د. كاظم بحر المرجان، ط٢ (عالم الكتب: بيروت، ١٩٩٩م).

٩- تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، محمد بن يوسف ناظر الجيش (ت ٧٧٨هـ)، تحقيق: علي محمد فاخر وآخرون، ط١ (دار السلام: القاهرة، ٢٠٠٧م).

١٠- تهذيب اللغة، محمد بن أحمد بن الأزهريّ (ت ٣٧٠هـ)، تحقيق: د.رياض زكي قاسم، ط ١ (دار المعرفة: بيروت، ٢٠٠١م).

١١- الجنى الداني في حروف المعاني، أبو محمد بدر الدين المراديّ (ت ٧٤٩هـ)،



تحقيق: د. فخر الدين قباوة، ومحمد نديم فاضل، ط١ (دار الكتب العلميّة: بيروت، ١٩٩٢م).

١٢- حاشية الصبّان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك، محمد بن علي الصبّان (ت١٢٠٦هـ)، ط١ (دار الكتب العلميّة: بيروت، ١٩٩٧م).

١٣- الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني (ت ٣٩٢هـ)، تحقيق: محمد علي النجار، ط٤ (الهيئة المصرية العامة للكتاب: د. م، د. ت).

١٤- دراسة الصوت اللغوي، د. أحمد مختار عمر، د.ط (عالم الكتب: القاهرة، ١٩٩٧م).

١٥- ديوان الراعي النميريّ، تحقيق: راينهرت فايبرت، د.ط (المعهد الألماني للأبحاث الشرقيّة: بيروت، ١٩٨٠م).

١٦- ديوان الطِّرماح بن حكيم، تحقيق: د. عِزّة حسن، ط٢ (دار الشرق العربيّ: بيروت، ١٩٩٤م).

١٧- ديوان أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب، جمع وترتيب: عبد العزيز الكرم، ط١ (د. ن، ١٩٨٨م).

١٨- ديوان عروة بن الورد، تحقيق: أسماء أبو بكر محمد، د. ط (دار الكتب العلميّة: بيروت، ١٩٩٨م).

١٩- الشافية في علم التصريف، جمال الدين ابن الحاجب (ت ٦٤٦هـ)، تحقيق: حسن أحمد العثمان، ط١ (المكتبة المكيّة: مكة المكرّمة، ١٩٩٥م).

٢٠- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، بهاء الدين ابن عقيل، (ت ٧٦٩هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط٢٠ (دار التراث: القاهرة، ١٩٨٠ م).

٢١- شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، نور الدين الأشموني (ت٩٠٠هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط١ (دار الكتاب العربيّ: بيروت، ١٩٥٥م).

٢٢- شرح التسهيل، جمال الدين محمد بن عبد الله، ابن مالك (ت ٦٧٢هـ)، تحقيق د.: عبد الرحمن السيد ود. محمد بدوي المختون، ط١ (هجر للطباعة والنشر: الجيزة، ١٩٩٠م).

٢٣- شرح التصريح على التوضيح،



خالد الأزهري، (ت ٩٠٥هـ)،تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط١ (دار الكتب العلميّة: بيروت، ٢٠٠٠م).

٢٤- شرح التصريف، عمر بن ثابت الثمانيني (ت ٤٤٢هـ)، تحقيق: د.إبراهيم بن سليمان البعيمي، ط١ (مكتبة الرشيد: الرياض، ١٩٩٩م).

٢٥- شرح التعريف بضروري التصريف، ابن إيّاز (ت ٦٨١هـ)، تحقيق: د. هادي نهر ود. هلال ناجي، ط١ (دار الفكر: عمّان، ٢٠٠٢م).

٢٦- شرح الرضي على الكافية، رضي الدين الأستربإذي (ت٦٨٦هـ)، تصحيح وتعليق: يوسف حسن عمر، ط٢ (منشورات جامعة قار يونس: بنغازي، ١٩٩٦م).

٢٧- شرح الكافية الشافية، جمال الدين ابن مالك (ت ٦٧٢هـ)، تحقيق: د. عبد المنعم أحمد هريدي، ط١ (جامعة أم القرى: مكة المكرمة، ١٩٨٢ م).

٢٨- شرح المفصّل، ابن يعيش (ت ٦٤٣هـ)، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه: د. إميل بديع يعقوب، ط١ (دار الكتب العلمية: بيروت، ٢٠٠١م).

٢٩- شرح المُقَدِّمة المُحْسِبَة، طاهر بن أحمد بن بابشاذ (ت ٤٦٩ هـ)، تحقيق: خالد عبد الكريم، ط١ (المطبعة العصرية: الكويت، ١٩٧٧م).

٣٠- شرح ديوان أبي تمام، يحيى بن علي التبريزي (ت ٥٠٢هـ)، تقديم: راجي الاسمر، ط٢ (دار الكتاب العربي: بيروت، ١٩٩٤ م).

٣١- شرح شافية ابن الحاجب، حسن بن محمد ركن الدين الأستراباذي (ت٧١٥هـ)، تحقيق: عبد المقصود محمد عبد المقصود، ط ١ (مكتبة الثقافة الدينية: القاهرة،٢٠٠٤م).

٣٢- شرح شافية ابن الحاجب، محمد بن الحسن رضي الدين الاستراباذي (ت ٦٨٦ه)، تحقيق: محمد نور الحسن وآخرَين، د. ط (دار الكتب العلمية: بيروت، ١٩٧٥ م).

٣٣- شرح كتاب سيبويه، الحسن بن عبد الله السيرافيّ (ت ٣٦٨ هـ)، تحقيق: أحمد حسن مهدلي وعلي سيد



علي، ط١ (دار الكتب العلميّة: بيروت، ٢٠٠٨م).

٣٤- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل الجوهري (ت ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط٤ (دار العلم للملايين: بيروت، ١٩٨٧ م).

٣٥- الصرف العربي التحليلي نظرات معاصرة، د. يحيى عبابنة، د. ط (دار الكتاب الثقافي: أربد، ٢٠١٦م).

٣٦- علم الأصوات، د. كمال بشر، د. ط (دار غريب: القاهرة، ٢٠٠٠م).

٣٧- في تاريخ العربيّة، د. نهاد الموسى، ط١ (دار كنوز المعرفة: عمّان، ٢٠١٤م).

٣٨- الكتاب، سيبويه عمرو بن عثمان (ت١٨٠هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، ط ٣ (مكتبة الخانجي: القاهرة، ١٩٨٨م).

٣٩- كتاب الألفاظ الكتابية، عبد الرحمن بن عيسى الهمذاني (ت ٣٢٠هـ)، قدّم له ووضع حواشيه وفهارسه: د.إميل بديع يعقوب، ط١ (دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩١م).

٤٠- كتاب السبعة في القراءات، ابن مجاهد البغدادي (ت ٣٢٤هـ)، تحقيق: د. شوقي ضيف، ط٢ (دار المعارف: القاهرة، ١٤٠٠هـ).

٤١- الكناش في فني النحو والصرف، أبو الفداء صاحب حماة (ت ٧٣٢هـ)، تحقيق: د. رياض بن حسن الخوام، د.ط (المكتبة العصرية: بيروت، ٢٠٠٠م).

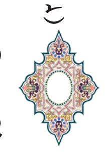
٤٢- اللباب في علل البناء والإعراب، أبو البقاء العكبري (ت ٦١٦هـ)، تحقيق: د. عبد الإله النبهان، ط ١ (دار الفكر: دمشق، ١٩٩٥م).

٤٣- اللغة، جوزيف فندريس، ترجمة: عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص (مكتبة الأنجلو المصرية، د. ط، د. ت).

٤٤- اللمحة في شرح الملحة، محمد بن حسن الصايغ (ت ٧٢٠هـ)، تحقيق: ابراهيم الصاعدي، ط١ (الجامعة الإسلامية: المدينة المنورة، ٢٠٠٤م).

٤٥- مبادئ اللسانيات، د. أحمد محمد قدور، ط٣ (دار الفكر: دمشق، ٢٠٠٨م).

٤٦- مدخل إلى علم أصوات العربيّة،



غانم قدوري الحمد، ط١ (دار عمّار: عمّان. ٢٠٠٤م).

٤٧- المساعد على تسهيل الفوائد، ابن عقيل، تحقيق: د. محمد كامل بركات، د. ط (دار المدني: جدة، ١٩٨٤م).

٤٨- معاني القرآن وإعرابه، ابراهيم بن السري الزجّاج (ت٣١١هـ)، تحقيق: د. عبد الجليل عبده شلبي، ط١ (عالم الكتب: بيروت، ١٩٨٨م).

٤٩- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ابن هشام، تحقيق: د. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله،ط١ (دار الفكر: بيروت، ١٩٩٨م).

٥٠- المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، إبراهيم بن موسى الشاطبيّ (ت٧٩٠هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين، ط١ (معهد البحوث العلميّة: مكة الكرمة، ٢٠٠٧م).

٥١- الممتع الكبير في التصريف، ابن عصفور الإشبيلي (ت ٦٦٩ه)، تحقيق: د. فخر الدين قباوة، ط١ (مكتبة لبنان ناشرون: بيروت، ١٩٩٦ م).

٥٢- المنصف شرح ابن جني لكتاب التصريف لأبي عثمان المازني، ابن جني، تحقيق: ابراهيم مصطفى وعبد الله أمين، ط١ (دار إحياء التراث القديم: د.م، ١٩٥٤م).

٥٣- المنهج الصوتيّ للبنية العربيّة، د. عبد الصبور شاهين، د.ط (مؤسسة الرسالة: بيروت، ١٩٨٠م).

٥٤- النحو والسياق الصوتيّ، د. أحمد كشك، ط١ (دار غريب: القاهرة، ٢٠٠٦م).

٥٥- نظرية الأصل والفرع في النحو العربيّ، د. حسن خميس الملخ، ط١ (دار الشروق: عمّان، ٢٠٠١م).

٥٦- النظريّة اللغويّة في التراث العربيّ، د. محمد عبد العزيز عبد الدايم، ط١ (دار السلام: القاهرة، ٢٠٠٦ م).

٥٧- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، السيوطي (ت ٩١١ه)، تحقيق: أحمد شمس الدين، ط١ (دار الكتب العلمية: بيروت، ١٩٩٨م).

الرسائل والأطاريح:

١- أثر الانسجام الصوتيّ في البنية اللغويّة في القرآن الكريم، فدوى محمد





حسّان، أطروحة دكتوراه (جامعة أم درمان الإسلامية، ٢٠٠٠م).

٢- التحولات الصوتيّة في بنية الأسماء عند تصريفها، علي سلمان الجوابرة، أطروحة دكتوراه (جامعة مؤتة، ٢٠٠٧م).

٣- جدل النص والقاعدة قراءة في نظرية النحو العربي بين النموذج والاستعمال، الأمين ملاوي، أطروحة دكتوراه (كلية الآداب والعلوم الانسانية جامعة باتنة: الجزائر، ٢٠٠٩م).

الدوريات:

١- التعليل الصوتيّ لبعض الظواهر النحويّة، د. سالم يعقوب، ود. صيوان خضير خلف، بحث منشور في مجلة أبحاث البصرة (العلوم الانسانية) المجلد ٣١، العدد: ١ الجزء ب، أيلول ٢٠٠٦م.







البنية الحجاجية
خطبة الزهراء (عليها السلام) مثالا

هدى جواد عبيد

أ.د. مسلم مالك الاسدي
جامعة كربلاء كلية العلوم الاسلامية

The Argument Structure: The sermon of Al-Zahra (peace be upon her) as an example.

Researcher: Huda Jawad Obaid

Prof. Muslim Malik Al Asadi
University of Karbala/ College of Islamic Sciences



ملخص البحث

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على اشرف الخلق أجمعين محمد وعلى آله المنتجبين.

وبعد:-

بزغ فجر الاسلام في ربوع مكة، ونشر اشعته الذهبية على أركان الحرم، ومقام ابراهيم والحجر، وطارت نسمات الحق بأجنحة من نور نحو افاق البسيطة، تحمل نور الله بيد محمد واله المنتجبين، ليدخل السلم والطمأنينة في قلوب طالما اعتراها الجدب والهم والالم، لحاجتها لسد جوع في المعتقد والدين، قلوب وانفس احتاجت الى مخلص فكان محمد(صلى الله عليه واله)، واحتاجت الى تابع ووصي يكمل المسيرة فكان علي (عليه السلام) وأم وسيدة ومثال يعكس نور محمد (صلى الله عليه واله وسلم) نفسه فكانت فاطمة، التي خطفها الموت سراعا وتطلبها بعد ابيها في بضعة اشهر، الامر الذي جعلها قليلة النتاج كبيرة الاثر، فيما سطر بعدها من تاريخ مضرج بخيط دم سال ولم ينقطع دم مقدس كان منارا لكل ثائر لأجل الحق وطالب بالمساواة .

وهذا يضعنا الان امام شيء من نتاج تلك المرأة ؛ خطبة عصماء كانت هي الشرارة لما هو ات، وحجر الاساس لما سال من دم طاهر.

وسنحاول تتبع كل ذلك بالبحث الموسوم بـ البنية الحجاجية خطبة الزهراء عليها السلام الفدكية مثالا، لمحاولة توجيه وسبر اغوارها عن طريق بعض آليات الحجاج وعناصره الاساسية.

وتبعا لمقتضيات الموضوع فقد اشتمل البحث على تمهيد بينا فيه موضوع الخطبة وسبب القائها واهم العوامل التي استدعت خروج سيدة النساء وكوثر ال محمد الى العلن لتوجيه الناس، وبعدها نمر سراعا لبيان ماهية الحجاج ومفهومه.

وفي المطلب الأول نتحدث عن الاستلزام الحواري، وفي المطلب الثاني نتطرق لدراسة نظرية افعال الكلام ثم خاتمة نبين فيها اهم النتائج فقائمة بالمصادر والمراجع، هذا ولابد من الاشارة إلى ان الباحثين قد اعتمدا لدراسة الخطبة على مانقله ابن ابي طاهر المعروف بابن طيفور (ت، ٢٨٠) كونها قد نقلت عن طريقه بأسانيد معتبرة لم تخرج في رجالها عن ابي الحسين زيد بن علي بن زيد بن علي بن الحسين يبلغ به فاطمة.



Abstract

Praise be to God, Lord of the Worlds, and prayers and peace be upon the most honorable of all creation, Muhammad, his family and his chosen companions.

The dawn of Islam dawned in Mecca, spread its golden rays on the pillars of the Haram, the shrine of Abraham, and the black stone. The breezes of truth flew with wings of light towards simple horizons, carrying the light of God in the hands of Muhammad, his family and his chosen companions to enter peace and tranquility in hearts that have long been afflicted by drought, anxiety and pain because they need to fill hunger in belief and religion. Hearts and souls needed a savior, so he was Muhammad, and they needed a follower and guardian to complete the journey, so Ali (peace be upon him), a mother, a lady and an example reflecting the light of Muhammad (may God bless him and his family) himself was Fatimah, who was quickly kidnapped by death and sought after her father in few months later. This made her a few in production, with a great impact, while thereafter a line of history filled with a thread of blood that flowed and did not stop, holy blood that was a beacon to every rebel for truth and demanded equality.

This now puts us in front of something of that woman's product; a sermon which was the spark for what was to come and the cornerstone for what was shed of pure blood. We will try to follow all this with the research entitled 'The argument Structure: The sermon of Al-Zahra (peace be upon her) as an example', trying to guide and probe its depths through some of the mechanisms of the argument and its basic elements. According to the requirements of the subject, the research included a preface in which we explained the subject of the sermon, the reason for delivering it, and the most important factors that necessitated the emergence of the Lady of Women and Kawthar of Muhammad to the public in order to guide the people. Then we quickly go through to clarify the nature and concept of the argument. In the first part of this study, we talk about the dialogic imperative, in the second, we discuss the study of the theory of speech acts, and then a conclusion in which we show the most important results, followed by a list of sources and references It should be noted that the researcher relied to study the sermon on what was reported by Ibn Abi Taher, known as Ibn Tayfur (d. 280), as it was transmitted from his way with reliable chains that did not come out in its men on the authority of Abi Al-Hussein Zaid bin Ali

bin Zaid bin Ali bin Al-Hussein informing Fatimah.



المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على اشرف الخلق أجمعين محمد وعلى آله المنتجبين .

وبعد:-

بزغ فجر الاسلام في ربوع مكة، ونشر اشعته الذهبية على أركان الحرم، ومقام ابراهيم والحجر، وطارت نسمات الحق بأجنحة من نور نحو افاق البسيطة، تحمل نور الله بيد محمد واله المنتجبين، ليدخل السلم والطمأنينة في قلوب طالما اعتراها الجدب والهم والالم، لحاجتها لسد جوع في المعتقد والدين، قلوب وانفس احتاجت الى مخلص فكان محمد(صلى الله عليه واله، واحتاجت الى تابع ووصي يكمل المسيرة فكان علي (عليه السلام) وأم وسيدة ومثال يعكس نور محمد (صلى الله عليه واله وسلم) نفسه فكانت فاطمة، التي خطفها الموت سراعا وتطلبها بعد ابيها في بضعة اشهر، الامر الذي جعلها قليلة النتاج كبيرة الاثر، فيما سطر بعدها من تاريخ مضرج بخيط دم سال ولم ينقطع دم مقدس كان منارا لكل ثائر لأجل الحق وطالب بالمساواة .

وهذا يضعنا الان امام شيء من نتاج تلك المرأة؛ خطبة عصماء كانت هي الشرارة لما هو آت، وحجر الاساس لما سال من دم طاهر، بدأ مباشرة بعد ان اطلقت فكانت بؤرة ومركزا ودستورا للحق الذي سلب، وللدم الذي اسفك،ونقصد بها خطبة السيدة الزهراء (عليها السلام) التي بينت فيها حقها في ارض فدك اولا، وفيها دلالة وتأكيد في حق زوجها وابن عمها ووصي ابيها بخلافة محمد (صلى الله عليه واله وسلم)، وتقلد امرة المؤمنين الذين اجتمعوا بأطيافهم كافة تحت منبرها لسماع خط محمد وألفاظ محمد وبضعة محمد واسلوب محمد، ينساب بصوته الهادر يجادل ويستقصي ويعطي دروسا وعبر لمن قد تكون نفسه وقدمه قد زلت عن الطريق، فاحتاجت الى رادع وموجه، فكانت الزهراء (عليها السلام) هي الموجه والمرشد، بخطبة عصماء ظاهرها ومطلبها فدك وباطنها



واساسها الاسلام، وما سيصيبه اذا ما عطلت الحقوق، واختلفت الاهواء، واشربت النفوس للكسب ولشهوة المال والسلطة والجاه.

وكل هذا جاء وفق كلام انماز بلون خطابي حجاجي يهتم بعرض المسألة والدليل والمحاجحة مع من لا يتقبله من المستمعين بأسلوب شيق جمع فيه الحجاج والجدل والمحاورة والخطاب المباشر مع الاقتباس المباشر مرة من الآي الكريم، وامتصاصه مرة اخرى لخدمة الغرض المطروح .

وبسبب كل ما تقدم ولما انماز به هذا الأثر من كمال توجه الباحثان لمحاولة دراسة كل ذلك بوساطة هذا البحث الموسوم بـ البنية الحجاجية خطبة الزهراء عليها السلام مثالا، لمحاولة توجيه وسبر اغوارها عن طريق بعض آليات الحجاج وعناصره الاساسية.

وتبعا لمقتضيات الموضوع فقد اشتمل البحث على تمهيد بينا فيه موضوع الخطبة وسبب القائها واهم العوامل التي استدعت خروج سيدة النساء وكوثر ال محمد الى العلن لتوجيه الناس، وبعدها نمر سراعا لبيان ماهية الحجاج ومفهومه.

وفي المبحث الاول سوف نتطرق لدراسة مفهوم الحجاج البلاغي، من صورة تشبيهية حجاجية، فاستعارية فكنائية، وفي المبحث الثاني نتحدث عن الحجاج اللغوي بنوعية الاستلزام الحواري، ومن ثم نظرية افعال الكلام ثم خاتمة نبين فيها اهم النتائج فقائمة بالمصادر والمراجع، هذا ولابد من الاشارة إلى ان الباحثين قد اعتمدا لدراسة الخطبة على مانقله ابن ابي طاهر المعروف بابن طيفور (ت، ٢٨٠) كونها قد نقلت من خلاله بأسانيد معتبرة لم تخرج في رجالها عن ابي الحسين زيد بن علي بن زيد بن علي بن الحسين يبلغ به فاطمة[١].

المبحث الأول: - الحجاج البلاغي .

يرى ارسطو أن البلاغة هي (الكشف عن الطرق المكنة للإقناع في اي موضوع كان)[٢] اي انه يقصر



وظيفتها على الاقناع لذا ترتبط بلاغة ارسطو بالمحاججة والتطبيق الملائم لها هو فن الخطابة الذي يهدف إلى الإثبات والاقناع بوساطة الخطاب[٣] فالبلاغة دراسة كيفية اقناع السامعين بأن يفكروا ويتصرفوا بطريقة ما وعند تتبعنا ما جادت به قريحة السيدة فاطمة (عليها السلام) من هذه الاساليب البلاغية التي ارتبطت بغاية اساسية هدفها الاول هو اقناع المستمعين بحقها بما استملكت من ارث والدها بصفته الدنيوية، وبالوجاهة الالهية التي اكتسبها بفعل رباني وثانيها حق بعلها وزوجها وابن عم محمد (صلى الله عليه واله وسلم) ووصيه بخلافة المسلمين والمسير لحياتهم ولشؤونهم الحياتية والدينية والمقيد لرقابهم بعهد قريب وبيعة لا تنقض اخذت بعد مسيرة ظافرة وحجة عامرة لأ شرف بقعة في البسيطة (مكة المكرمة) عوامل مجتمعة وفرت روحانية للحدث لا يمكن ان تنسى او تتناسى، كل هذا تحركت ضمن فلكه السيدة فاطمة (عليها السلام) مستعملة في سبيل ايصال مفهومه لجملة من العناصر اللغوية ومنها العناصر التي كان للمجاز وعناصره المتنوعة شرف المشاركة فيها ومن تلك العناصر الاستعارة، التشبيه، الكناية، والتي استعملت لغاية حجاجية همها احقاق الحق وخلب الالباب واستمالة القلوب وتصوير المشهد وعمل فجوة وتوتر بين الواقع والخيال وخلخلة كل ذلك بما يخدم النص والقضية لذا سيحاول الباحثان تتبع كل ذلك في الخطبة الفدكية وكما يلي:

اولا: الصورة الاستعارية والحجاج:

الاستعارة ((مجاز بلاغي فيه انتقال معنى مجرد إلى تعبير مجسد، من غير التجاء إلى أدوات التشبيه أو المقارنة))[٤]، أو هي ((استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة المشابهة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي))[٥] اسلوب بلاغي بياني اصبح بعد ان كان خاملا في باكورة النقد العربي مدار ابداع واهتمام ولاسيما بعد ظهور اصحاب البديع وتفننهم في استعماله وادخاله في

نتاجهم الادبي حتى اصبحت الاستعارة ركنا اساسيا تقاس من خلالها اجادة الشاعر وتمكنه، ولكنها مثلها كمثل البقية من الاساليب الفنية دخلت دوائر النقاد واخذت تتأرجح بين فلك نزعتهم الدينية او الذوق الفني والمدرسة التي يتتبعونها والطريقة التي يفضلونها في القول فكانت عند بعضهم بؤرة النص[٦] وذهب اخرون الى الهجوم عليها والحط منها وطلب الوضوح فيها والتقييد بما فرضته اللغة من علاقات يجب ان تراعى[٧]، ولكنها بعد ان ماجت الفلسفة اليونانية وغيرها في جسد المنظومة الثقافية العربية و الانفتاح الكبير والتلاقح بين القديم والحديث وظهور حركات عقدية فقهية كثيرة اثقلت بظلالها ذوق النقد واسالت في جنباته مداد اقلامها وادخلت فيه شيئا من روح المنطق والفلسفة، فساحت الاستعارة في ركب الجرجاني؛ لتكون الاستعارة منتظمة لديه بروح حجاجية تقوم على مفهوم الادعاء، فهي عنده ليست حركة في المعاني والدلالات وهي ليست بديعا بل هي طريقة من طرق الاثبات الذي يقوم على الادعاء[٨] اي انها مبحث بلاغي تغير وجهة المتلقي بالاستجابة لما يطرحه الباث وتحقق له شيئا من الاذعان والانقياد لما هو في صدد تمريره للمخاطبين، فالاستعارة عملية ذهنية تقوم على التقريب بين الموضوعين، بالنظر الى احدهما من خلال الاخر، فتكتسب اثرها من خلال التأثير الذي تحدثه في المتلقي في سياق معين فتكون أكثر إثارة لانتباه المتلقي وأكثر قدرة على التأثير فيه بقدر ما تحقق من غرابة وانحراف عن العادي المألوف[٩] ولو تتبعنا النص الزاهر للسيدة فاطمة الزهراء (عليها السلام) نجدها تتخذ هذا الاسلوب البلاغي بصفته الحجاجية لتمرير شيء من مفاهيمها ونظرتها الخاصة بما أل اليه سبيل الاسلام من انكسار ظهرت اولى بوادره بعد وفاة محمد (صلى الله عليه واله وسلم) فكيف السكوت على قوم جثمان نبيهم وولي امرهم، وعمود دينهم مسجى، وهم بصدد تقسيم ميراثه وفق



سبيل واحد يحقق المراد وتأويل وضع على اقيسة خاطئة قد تفرد اصحابها وساروا وماجوا واصبحت بحكم التفاهم والمصالح امرا مسلما قارا لا يمكن نقضه فتحركت الزهراء (عليها السلام) الهويناء لتصحيح سبل القوم ولإرجاع الحق الى اهله ولا نقصد بالحق فدك لأنها في الحقيقة رمز لما هو اكبر واوسع واعم واهم خلافة المسلمين ومن هو الشخص الاحق بها وفق مدلولات تتضمنها الخطبة واشارات تتلاحق ومضاتها سراعا بين الفينة والاخرى من خلال درر الكلام الذي احتوى على خطين وسياقين في الاصل اتفق عليهما الخطيب وسامعيه، تقول عليها السلام:[١٠]

((ايها الناس اعلموا أني فاطمة وابي محمد (صلى الله عليه واله وسلم) أقول عودا وبدءاً ولا اقول ما اقول غلطاً ولا أفعل ما افعل شططا {لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم} فان تعزوه وتعرفوه تجدوه ابي دون نسائكم وأخا ابن عمي دون رجالكم ولنعم المعزي إليه (صلى الله عليه واله وسلم) فبلغ الرسالة صادعا بالنذارة مائلا عن مدرجة المشركين ضاربا ثبجهم أخذا بأكظامهم داعيا إلى سبيل ربه بالحكمة والموعظة الحسنة)) للتأثير في المتلقي قاربت (عليها السلام) بين الصدع والإنذاء، والصدع في الاصل يستعمل في الزجاجة ونحوها[١١] كسر بسيط لا يمكن اصلاحه ذكر في كتاب الله العزيز بمعنى التبليغ استعارة (فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ)[١٢] استعارته الزهراء بمفهومية القرآني واللغوي فصدعت بالامر للقوم للتبليغ والتكلم بالجهر[١٣] والاعلام والانذار على وجه التخويف من الخروج عن سنة محمد (صلى الله عليه واله وسلم) والتفنن في مجانبة الحق والتعالي عليه.

والاخذ بالمعنى اللغوي بإشارة محاججة كيف لقوم يخلفون محمد وبطانتهم قد صدع اغلبهم بدعوته صدعا لا يمكن اصلاحه في العقيدة وفي اموالهم وجاههم وامارتهم التي ازالها



وبنى عليها دين جديد يدعو الى المساواة والحرية ثم كيف تصفوا قلوب هؤلاء ويرجعون الحق لآل محمد وقد خطف سيف خليفة محمد (صلى الله عليه واله وسلم) اغلب رقابهم واجبرهم على الدخول في الدين رهبة لا رغبة، طلقاء غير احرار، كلها صور استعارتها الزهراء لإدخال القوم في منظومة منتظمة وخلخلة الثابت الذي وضع كالبؤرة التي سيقف عليها الدين ومن يقود وينفذ تعاليمه، الثابت الذي وضع بمشورة بعض الطلقاء، لتشير الزهراء الى ابيها اولا اخذة بالميل عن سنن المشركين ولانكم الان تاخذون كلامهم كسند لاول تشريع لدين مابعد محمد عليه افضل الصلاة فأين انتم من محمد ومن افكاره ودعواه ونذره واسلامه؟ وطريقه الواضح المبين للحق والمسدد بحبل متين موصول من الارض (بيت النبوة) ومهبط الرسالة والوحي إلى اعمام السماء وعرش الرب تبارك وتعالى.

وقولها (عليها السلام)[١٤]:

((فلما اختار الله لنبيه دار انبيائه ومأوى اصفياه ظهر فيكم حسيكة النفاق وسمل جلباب الدين ونطق كاظم الغاوين ونبغ خامل الاقلين وهدر فنيق المبطلين فخطر في عرصاتكم وطلع الشيطان رأسه من مغرزه هاتفا بكم فألفاكم لدعوته مستجيبين وللعزة فيه ملاحظين ثم استنهضكم فوجدكم خفافا واحمشكم فألفاكم غضابا فوسمتم غير ابلكم ووردتم غير مشربكم هذا والعهد قريب والكلم رحيب والجرح لما يندمل)) بدأت السيدة الزهراء في هذا المقطع بالحركة الثانية التي انزاحت في تراتبيتها فجادت بالزمنية، من ما تفضل به الرسول على قومه وما جادت به تعاليمه الممتدة الى السماء عليهم من فضل دين وذر الرماد على فكر متأصل الجذور لعبادة اصنام واتباع شيطان، فأنتفى كل ذلك مادام المصطفى ينشر زهوه وتعاليمه ولكن كل هذا انتفى ما ان سجي النبي في لحده، وقبل ان يدفن في قبره الطاهر فظهرت حسكة الشيطان حقده وعداوته استعارة حجاجية استعارتها الزهراء هي ونبغ



كاظم الغاوين الساكت والساقط الذي لا نباهة له[١٥] ولا دور في نشر الاسلام او الذود عنه واستعارت له الغواية من الشيطان لأنه يوسوس بها وسواسا تحول الى نطق تجاوز فيه تعاليم استاذه ثم تستعير لفظة (وهدر فنيق المبطلين) الهدر صوت الفحل في حنجرته فأصبحت اصواتهم هادرة بعد ان كانت خاملة لا تتجاوز وسوسة الشياطين (النفاق) وكل ما تقدم من استعارات تتوشح بمسحة حجاجية تنمي عن واقع ثقافي واجتماعي فرضه الاسلام فالمبطلون واصحاب النفاق انتكست راياتهم ومرتبتهم واصبح همهم هو العيش على الهامش وتتبع الاحداث المتسارعة لدولة الاسلام ولكنهم استغلوا الوقت والفراغ وحالة الحزن التي اصابت امة وليده تحاول ان تنشئ لنفسها كيانا لتهدر اصواتهم كهدير الفحل ولتتحول الوسوسة والنفاق إلى فعل ولتركب الموجه فيتحول المهمش الى منظر وقائد وحامل للواء والمتحكم بالمقاليد، وليصبح الطلقاء دعاة حق، واصحاب مكانة فرضها الواقع الجديد الذي امتد بجذوره الى استرجاع همة الرجال واعادة روح الجاهلية بثوب جديد، يجمع بين جلباب الدين، ونفس الشياطين، كل هذا توضحه الزهراء (عليها السلام) اولا ثم لتزيد المحاججة وتعود لنقطة اساسية بؤرتها الزمن شيطانكم (روحكم الجاهلية) عادت ونبيكم لم يقبر فتقاسمتم ارثه وروح دولته ومدارها الرحيب ووليدها الذي لم يشتد عوده فارجعتموها جاهلية بأفعالكم وسلبتم اهل بيته مكانتهم التي اقرها الله في دستوره ومتن كتابه الكريم وخلدها محمد (عليه افضل الصلاة والتسليم)بيده وافعاله ووصاياه .

ومنها ايضا قولها عليه السلام متوجهة بكلامها للأنصار[١٦]:

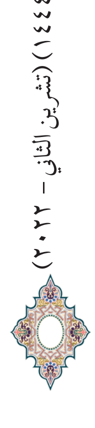
((انتم ...... الخيرة التي اختيرت لنا اهل البيت قاتلتم العرب وتحملتم الكد والتعب وناطحتم الامم وكافحتم البهم لا نبرح أو تبرحون نأمركم فتأمرون حتى إذا دارت بنا رحى الاسلام ودر حلب الايام

وخضعت ثغرة الشرك وسكنت فورة الافك وخمدت نيران الكفر وهدأت دعوة الهرج واستوسق نظام الدين فانى حزتم بعد البيان واسررتم بعد الاعلان ونكصتم بعد الايمان بؤسا لقوم نكثوا ايمانهم من بعد عهدهم)) تصف الزهراء الاستعارة بسلوك جديد يتمثل بدر حلب الايام فالدرة التي ترتبط في ذهن العربي بالخير الجيد الذي استعارت له الدر (الحليب) سائل يغطي عند وروده الماء وما توظفه هذه اللفظة من اثر في ذهن العربي ولكنه ماء يغذي الروح والبدن (الايمان –معنوي) (المال – مادي) والمفردتين ترادفتا معا في لفظة الدر ثم تسحب كل مدلولاتها للأنصار فها هو الخير قد ورد وها هو الدين قد استقام وها هو الخير قد قدم وكل هذا تحقق بكم وبسيوفكم التي اشرعت بوجه دولة الشياطين، ولكن العجب انكم نكصتم ايضا، وشرعتم تتلقفوها بينكم ولكن ثقافة القدم والثابت (الهجرة والصحبة الاولى) كنمط ثقافي سائد تليد (قديم) متحكم، فرض اثره وامره فساد مرة اخرى، وذهبت هبتكم ومنعتكم وثقافة التجديد التي اشرعت سيوفكم يوما من اجلها وتابعتم القوم في طريق يخالف ما تعاهدتم عليه مع محمد (غدير خم)، ومن قبله الرضوان وغيرها اماكن اصبحت ثوابت للعهد ولإقامة الدين ولنصرته.

ثانيا: الصورة التشبيهية والحجاج.

يعرف التشبيه بأنه ((صفة الشيء بما قاربه وشاكله من جهة واحدة أو جهات كثيرة لا من جميع جهاته؛ لأنه لو ناسبه مناسبة كلية لكن إياه))[١٧]، أو هو ((الدلالة على مشاركة أمر لأمر آخر في معنى من المعاني))[١٨]

فهو محاولة بلاغية جادة تستعمل لصقل الشكل، وتطوير اللفظ، وتقريب المعنى من الذهن، بتجسيده حيا، ومن ثم فهو ينقل اللفظ من صورة إلى صورة اقرب على النحو الذي يريده المصور، فإن أراد صورة متناهية في الجمال والأناقة شبه الشيء بما هو أرجح منه حسنا، وإن أراد صورة متداعية في القبح والتفاهة شبه الشيء بما هو أكثر رداءة منه



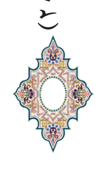
صفة [١٩]، فالتشبيه صفة اقناعية تستغل من لدن الباث لعمل تداخل حجاجي بين الواقع وما يصوره للمتلقي اخذا بمخيلته الى آفاق رحيبة ماورائية تحقق مبتغاه اولا ولكن بصيغة غير مباشرة بل بشكل متدرج كحباب الماء النازل حالا بعد حال فيتلقفها الباث بين حقيقتها الاولى والفجوة التي احدثها التشبيه وهنا يكون المتلقي منتظرا عقله لتجميع الشتات وملء كل ذلك بمعان ربما تكون هي المطلوبة او لا فتحدث فورة حجاجية اخرى تطلبت اول الامر واستمر اثرها مع مختلف عناصر العملية الابداعية.

وعند تتبع حجاجية التشبية في النص الفدكي نجدها (عليها السلام) تقول [٢٠]:

((وأنتم الان تزعمون ان لا ارث لنا أفحكم الجاهلية تبغون ومن احسن من الله حكما لقوم يوقنون أفلا تعلمون بلى قد تجلى لكم كالشمس الضاحية اني ابنته أيها المسلمون أأغلب على أرثي))

الصيغة الحجاجية التي انار التشبيه ظلمتها فاسند بشيء من المعنى للموقف فالشمس تجلي ظلمة تقصدتها السيدة الزهراء شمس الاسلام ظلمة الجاهلية تتحركان متقارنتان مرة تظهر الاولى ليخفت نور الثانية التي تعود الى ديدنها الاول ولكن هذه المرة عادت بسيوف أوقدت نارها ورفعت شعلة التغيير والنور والطريق المبين شعلة الانصار اصحاب البيعتين هذا مع ما في النص من خلخلة للمواقع ولده الاستفهام الذي تكرر بصيغة التعجب المفصول بالاستفهام الانكاري مع دلالة اشارة طبقية انتم حماة الدين وسيوفه الضاربة عرفتموه منذ كان وليدا مشكاة صغيرة يشع منها النور فكيف بكم تسيرون مهمشين تابعين ؟ بعد ان سطع نوره كالشمس، واحكامه التي ارثتني لمحمد فكيف تسلبوني ذلك وبتعاليم محمد التي تتبعتموها وجعلتموها ميقاتا لأعمالكم وسنة تبعتموها في حياتكم ودستورا لا ينتقض وملاذا لا يعدم وطريقا بينا لا يمكن الحياد عنه.

ومنها ايضا قولها (عليها السلام) [٢١]:



((ثم لم تلبثوا إلا ريث أن تسكن نفرتها ويسلس قيادها ثم أخذتم تورون وقدها وتهيجون جمرتها وتستجيبون لهتاف الشيطان الغوي واطفاء أنوار الدين الجلي واهمال سنن النبي الصفي تشربون حسوا في ارتغاء وتمشون لأهله وولده في الخمرة والضراء ويصير منكم علي مثل حز المدى ووخز السنان في الحشا وانتم الان تزعمون أن لا ارث لنا)) في النص اكثر من تشبيه مبطن بعتب ومحاورة وطلب استرجاع للأحداث فتشبيه الدنيا بالدابة النافرة التي سلست قيادها وسكنت واصبحت لينة وانقادت بسيوف امد الله بنصالها وعضد ساعد حامليها وسدد خطاهم وآزرهم في الشده وووفقهم لوهد حمية الجاهلية لتعودوا مرة اخرى لوقدها طالبين الامارة عرجا بحكم الجاهلية، موقدين نيرانها التي خبت جمرها تحت الرماد وتسرّون اشياءكم شيئا بعد شيء لهضم حقنا خوفا من غائلة العرب، وكلام المؤمنين وخوفا على انفسكم من تهمة المروق عن الدين، والرمية خارج السنن، والعهود التي مازال عبق عطرها منتشرا ومازالت اجنحة الاسلام ترف فوق اعواد المنابر وفي افنية المساجد معيدين حرابكم نحونا سرا بلسانكم مرة وبأفعالكم اخرى، ولكنكم وتحت ما تشعرون به من تهميش وطبقية اضطلع كبار المهاجرين بقيادتها اصبحتم لهم تبع ولكن في صف اوطأ وفي مكان لا يرتقي لما انتم عليه من الحق فأصبحتم خارجين باثنتين حقكم وحقي تنازلتم عن الاول ثم وخزتم جنبي بنصال رماحكم وبمدى سيوفكم وهنا التشبيه الاخر وتقصد به اللسان فهامشيتكم وخوفكم من ثائرة العرب جعلتكم منكفئين عن الحق متتبعين الباطل مانعين الحق لا لتستثمروه لأنفسكم بل لمن قومتموهم بسيوفكم ولمن استضعفكم سابقا واراد ان يسف وجودكم.

ثالثا: الصورة الكنائية والحجاج:

الكناية فن من الفنون التي من شأنها منح النصوص الشعرية غنى دلاليا، عن طريق ما تحتويه من تكثيف للمعنى الذي تضمنه في طياتها، لذلك





عرفها الجرجاني بقوله: ((هي أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة ولكنه يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود فيومئ به إليه ويجعله دليلا عليه))[٢٢]، وهي أيضا عدول عن التصريح بالمعنى إلى ما هو أجمل منه وأليق؛ لخدمة أغراض تتصل بالأدب ورهافة الحس وبالمعنى[٢٣]، فالكناية ذات دلالتين تقوم كل منهما في إنتاج معنى أولي مباشر يمكن تشبيهه بالواجهة، وآخر عميق ناتج عن فكرة اللزوم التي تحصل بعد التركيز في الغرض الذي يرمي إليه المتكلم[٢٤]، ولهذا عدت الكناية أبلغ من التصريح؛ لقدرتها على الإثبات والتوكيد، وإيجاب الصفة للشيء، بما هو شاهد في وجودها[٢٥] وعند تتبعنا للنص الفدكي لخطبة السيدة الزهراء (عليها السلام) نجدها تمور بمفاصل هذا العنصر البلاغي والمتحرر ضمن مدار المعاني الثانوية التي كانت هي البؤرة المتطلبة من لدن السيدة فاطمة (عليها السلام) تقول[٢٦]:

((واسفر الحق عن محضه ونطق زعيم الدين وخرست شقائق الشياطين وطاح وشيظ النفاق وانحلت عقد الكفر والشقاق وفهتم بكلمة الإخلاص في نفر من البيض الخماص وكنتم على شفا حفرة من النار مذقة الشارب ونهزة الطامع وقبسة العجلان وموطئ الأقدام تشربون الطرق وتقتاتون القد أذلة خاسئين تخافون أن يتخطفكم الناس من حولكم فأنقذكم الله تبارك وتعالى بمحمد (صلى الله عليه واله وسلم)) النص بجمعه يشير لنور الاسلام الذي نشر اشعته البيضاء على البسيطة واسفر الحق عن وجهه الناصع مختالا ينشر تعاليمه البيضاء واياديه المباركة، ناطقا بقول محمد وسنته المباركة ومنتدبا طريقه المبارك سائرا بكتابه وبتعاليمه الغناء التي انتشرت بجهود من النفر البيض الخماص كناية عن صفاء قلوبهم وزهدهم الذي اوقف عودهم وجعلهم خماصا عبادة وزهدا نفراً اقاموا دولة العدل التي بها تفكهون كل هذا يظهر

ثم تعود السيدة لتتكلم في المكان الذي ولد فيه كل ذلك لقد ولد في المهمشين وقادهم نحو المجد والخير وولد لهم الكيان الذي اصبحوا عليه وبه يقتدون وبه يفاخرون العرب فكيف بكم قد تناسيتم كل ذلك وانكفأت حالكم وسرتم في ركب السلطان منادمين طالبين للإمارة والجاه ومن هذا الباب قولها (عليها السلام)[27]

((وطلع الشيطان رأسه من مغرزه هاتفا بكم فألفاكم لدعوته مستجيبين وللعزة فيه ملاحظين ثم استنهضكم فوجدكم خفافا واحمشكم فألفاكم غضابا فوسمتم غير ابلكم ووردتم غير مشربكم هذا والعهد قريب والكلم رحيب والجرح لما يندمل، والرسول لما يقبر ابتدارا زعمتم خوف الفتنة ألا في الفتنة سقطوا وإن جهنم لمحيطة بالكافرين)) يكني النص عن الفتنة التي اصابت المسلمين بعد وفاة الرسول (صلى الله عليه وآله) بل قبل ان يدفن في مرقده الطاهر المقدس ويقصد بالفتنة اجتماع (السقيفة) وتقسيم الادوار، وتسير خلافة المسلمين وابعادها عن صاحب الحق، وعن صاحب العهد، وبطل الحرب، وصاحب التنصيب يوم غدير خم ونقصد (الامام علي (عليه السلام) فالجرح مفتوح ولما يندمل لقرب العهد به، كناية عن عظم الامر وشدته، وكل ما في النص تحريض على من ساق الناس للبيعة واستغل الظرف لأخذها ترهيبا وترغيبا وعرفا وحقا بالأقدمية والصحبة وبمباركة من كبار المسلمين وبعض المتنفذين الطامعين بالمرتبة وبعض اصحاب النفاق ممن اضطرتهم الاسباب لركوب الموجة وإتباع هدى الاسلام رهبة لا رغبة،فيكون لسان حال الزهراء (عليها السلام) يقول: كيف بكم ايها الانصار وقد خرجتم منها خماصا لا ناقة لكم فيها ولا جمل ولا دور، سلبت منكم الامارة وقبلها بيعة في اعناقكم لمن هو أحق، ولمن هو منصب تنصيبا ربانيا كل هذا اراده النص مستعملا السلم الكنائي المتعدد والتي اصابت التفكير ونقطة

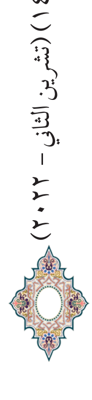
عقولهم وجوهرها فالأحداث المتتابعة والاخطاء المقترفة كلها توالت وكنتم فيها متفرجين بعد ان كنتم في الدور الاساس وفي ركن ركين وفي طليعة الناس والمسلمين فكيف بكم اصبحتم في مقام التهميش ليس لديكم غضبة لله وللحق الذي سلب امام ناظريكم؟.

وقولها (عليها السلام) [٢٨]:

((فجعل الله الايمان تطهيرا لكم من الشرك والصلاة تنزيها لكم عن الكبر والزكاة تزكية للنفس ونماء في الرزق والصيام تثبيتا للإخلاص والحج تشيدا للدين والعدل تنسيقا للقلوب وطاعتنا نظاما للملة وإمامتنا أمانا للفرقة والجهاد عزا للإسلام والصبر معونة على استيجاب الأجر والأمر بالمعروف مصلحة للعامة وبر الوالدين وقاية من السخط .... ولا تموتن إلا وانتم مسلمون وأطيعوا الله فيما أمركم به ونهاكم عنه فإنه إنما يخشى الله من عباده العلماء)) يتحرك النص بكناية حجاجية تهدف لخدمة غرض الامرة للمؤمنين التي اسندت للآسد الغالب قبيل الانقلاب، وقبيل عهد من وفاة نبي الرحمة امرة لو اسندت لأصحاب حقها لانتفت الفرقة التي اصابت جسد الاسلام في وقت الحدث وستصيبه سراعا وتجعله متصدعا لخروج نفر من الاصحاب عن الطريق المعبد الذي وضع حجره محمد (صلى الله عليه واله وسلم) ودعا الى انمائه وتتبع سبيله تطلعا لخليفته وحامل لواء الحق والطريقة ثم ختم المقطع بالخشية من لدن العلماء لله تعريضا بكم فأنتم العلماء وانتم اولى بخشية الله وانتم الاوصياء على دينه فكيف بكم وما تفعلون ؟ احب المال والجاه يخرجكم من سبيله وهل تدارستم القرآن فأخرجتم حقنا وازرحتمونا تأويلا بالنص وخروجا عن العرف وتسننا بالأحكام وتمهيدا لسلب الحقوق فكيف بكم ذلك وانتم أرباب العلم وأتباعه الذين عرفوا الله فعملوا له ورغبوا إليه اولا، فما الذي جرى الان تأولون الحديث، وتخرجونه من مواضعه خدمة لنفر على حساب اهل الحق واصحابه

المبحث الثاني: الحجاج اللغوي.

توجهت الدراسات اللغوية الحديثة، نحو الوظيفة التوصيلية للغة، وبعدها الاجتماعي متجاوزة بذلك النص وأنظمته خارج سياقها الحاضن، الامر الذي اتاح للمقاربة التداولية للغة إمكانية الربط بين العلامة اللغوية وبين موضوعها وبين مستلمها والتركيز على مدى حرية حركة الادلة اللغوية في علاقاتها بالعملية التوصيلية والتي تكون اقطابها محط الاهتمام الرئيس ونقصد بها الباث ومقاصده والرسالة وظروفها السياقية التي اسهمت في تشكيلها ومن مستمع يستغل هذه لظروف السياقية لتكوين معنى قصد المتكلم وفهما للرسالة[٢٩] فالمستوى اللغوي للحجاج يهتم بالاختيارات اللفظية التي يعمد اليها الباث لغاية حجاجية فيحل اللفظ المحدد مكانا معينا ليقود المتلقي إلى غاية ما ويعتمد تركيبا دون آخر ليقنعه بأمر ذي علاقة وطيدة بالخطاب في كليته[٣٠] وهذا هو صلب ما تهتم به الخطابة وباثها فهي في الاساس وسيلة اقناع تتحرك مساراتها بنبرة خطابية يحتوي كلامها على مستويين الاول البنية اللفظية التي يوردها الباث والثاني المعنى المتطلب لبعض المفردات والتي يحتويها الخطاب والذي يظهر من خلاله بينا مرة وخفيا اخرى تتعاوره عوامل عديده منها الصوت ومده وعلوه وانخفاضه مع حركات الخطيب وسكناته ولكن هذا تنتفي بعض اساساته كون الخطبة وصلت الينا مكتوبة خارجة عن مفهومها الشفاهي الذي كان بالإمكان وضع تصورات جديدة تجمع بين المادة اللغوية والهيأة التي اختارها الباث للقول ونظرا لهذا العائق سيعمد الباحثان على دراسة واستحضار الجانب اللغوي للحوارية التي امتازت بها الخطبة (لان الحوار تفاعل في الاساس بين قطبين الاول معتقد (الخليفة ومريدوه وانصاره) والاخر معترض (فاطمة وبعلها وبنو هاشم وبعض الانصار ونساؤهم اللاتي خرجن معها) فيسعى كل منهما الى اثبات احقيته بالقضية التي يطرحها





ومصدر حججهم الاساس كتاب الله المقدس دستور الارض وحجة الخلق وكلام الرب، كل هذا ولد التفاعل في الخطبة وتوالي حركاتها واختلاف اسلوبها بالانتقال بين طبقات المسلمين، مع التأكيد على أن غالبية المستمعين كانت تعاني من هامشية فالزهراء كيان ممثل لمحمد (صلى الله عليه واله وسلم) وبقيته في ارض الرب لا يمكن اغضابها مهما كانت مكانة المغضب، فالكل شعر بين يديها بالدونية وسمح لها بالإلقاء والتقدم رغم التهميش الذي كانت تعانيه المرأة لمدة كبيرة كان زمن الخطبة داخل فيها، فالزهراء (عليها السلام) اختارت الحوار وانتقال الدور بين فئة واخرى تحدثهم بما لديهم من خير، وما حدث لهم من انحراف عن الطريقة في تلك اللحظة الفارقة من حياة الامة اختارت الحوار لأن الاخير هو المظهر الاكثر فاعلية للتواصل الحجاجي به ينسجم الخطاب ويتفاعل به الناس وتبرز بوساطته العلاقات البشرية بكل زخمها وحمولاتها الاجتماعية والنفسية(٣١)

وعند تتبع ما جادت به الزهراء من هذا الفن نجدها تقول(٣٢)

((انتم عباد الله نصب أمره ونهيه وحملة دينه ووحيه وامناء الله على انفسكم وبلغاه إلى الامم زعيم حق له فيكم وعهد قدمه إليكم وبقية استخلفها عليكم كتاب الله اناطق والقرآن الصادق والنور الساطع والضياء اللامع بينة بصائره منكشفة سرائره منجلية مغتبطة به أشياعه قائدا الى الرضوان اتباعه مؤد إلى النجاة استماعه به تنال حجج الله المنورة وعزائمه المفسرة ومحارمه المخدرة وبيناته الجالية وبراهينه الكافية وفضائله المندوبة ورخصه الموهوبة ورائعته المكتوبة ...فاتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وانتم مسلمون وأطيعوا الله ورسوله فيما أمركم به ونهاكم عنه فإنه إنما يخشى الله من عباده العلماء)) في النموذج السابق حوار بين ذوات مختلفة يجمعها رابط متوتر يكاد ينقطع هو الدين؛ حوار بين الانا (فاطمة الزهراء) (عليها السلام) ومركزيتها التي وفرت لها التوجيه والعرض واصدار الحكم



كونها تتمتع بصفات انقطعت في خدنها عن الكل (ابنة النبي المختار) وهالة العصمة قد تقمصت بها والمكانة التي وضعت بها واكتسبتها وراثة وعملا كلها ولدت لديها قدره على عرض الفكرة بمركزية واصدار الحكم مع الحوار الذي صدر لمخالجة النفوس المستمعة علها ترجع عن الطريق المنحدر الذي قدر لها وسبيلها لذلك كتاب الله واهل بيت العصمة وحبل النجاة هذا مع التنبيه في نهاية المقطع على مفردة (انما يخشى الله من عباده العلماء) تنبيها لهذه الفئة التي استقى اصحاب الشأن منهم عدم التوريث وان معاشر الانبياء لا تورث مع التأكيد كثيرا على احكام القرآن ودوره فهو البؤرة والمركز الذي اقامت الزهراء عليها السلام حجتها ودفاعها الاساسي عن حقوق استقطعت بالتاويل والعرف الاجتماعي ووصاية علماء الطريقة ومفسري السنن واصحاب الفكر فالنص يجمع في طياته طبقات مجتمعية الخليفة وحاشيته وعامة الناس ممن تبعوا امراءهم دون

اثر او راي فهم بحكم المهمش بين اقطاب النزاع والعلماء الذين وضعوا لمن تقدم اول تشريع اسلامي بدون وجود المشرع الاول (النبي المختار صلى الله عليه وعلى آله الاطهار) تشريع يكاد يكون هو المتحكم بما آلت اليه دولة الاسلام منذ اسست على نظام الخلافة ولحد الان، ثم يظهر الخطاب المباشر بقولها[٣٣] ((أيُّها النّاسُ! اعْلَمُوا أنّي فاطِمَةُ، وَأبي مُحَمَّدٌ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، أَقُولُ عَوْداً وَبَدْءاً، وَلا أقُولُ ما أقُولُ غَلَطاً، وَلا أفْعَلُ ما أفْعَلُ شَطَطاً: {لَقَدْ جاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أنْفُسِكُمْ عَزيزٌ عَلَيْهِ ما عَنِتُّمْ حَريصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنينَ رَؤوفٌ رَحِيمٌ} فَإنْ تَعْزُوه وَتَعْرِفُوهُ تَجِدُوهُ أبي دُونَ نِسائِكُمْ، وَأخا ابْنِ عَمّي دُونَ رِجالِكُمْ، وَ لَنِعْمَ الْمَعْزِيُّ إلَيْهِ صَلى الله عليه وآله. فَبَلَّغَ الرِّسالَةَ صادِعاً بِالنِّذارَةِ، مائِلاً عَنْ مَدْرَجَةِ الْمُشْرِكِينَ، ضارِباً ثَبَجَهُمْ، آخِذاً بِأكْظامِهِمْ، داعِياً إلى سَبيلِ رَبِّهِ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ، يَكْسِرُ الأَصْنامَ، وَيَنْكُتُ الْهامَ، حَتَّى انْهَزَمَ الْجَمْعُ وَوَلُّوا الدُّبُرَ، حَتّى تَفَرَّى



اللَّيْلُ عَنْ صُبْحِهِ، وَأسْفَرَ الحَقُّ عَنْ مَحْضِهِ، وَنَطَقَ زَعِيمُ الدّينِ، وَخَرِسَتْ شَقاشِقُ الشَّياطِينِ، وَطاحَ وَشيظُ النِّفاقِ، وَانْحَلَّتْ عُقَدُ الْكُفْرِ وَالشِّقاقِ، وَفُهْتُمْ بِكَلِمَةِ الإخْلاصِ فِي نَفَرٍ مِنَ الْبيضِ الْخِماصِ، وَكُنْتُمْ عَلى شَفا حُفْرَةٍ مِنَ النّارِ، مُذْقَةَ الشّارِبِ، وَنُهْزَةَ الطّامِعِ، وَقُبْسَةَ الْعَجْلانِ، وَمَوْطِئَ الأقْدام، تَشْرَبُونَ الطَّرْقَ، وَتَقْتاتُونَ الْوَرَقَ، أذِلَّةً خاسِئِينَ، {تَخافُونَ أنْ يَتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِكُمْ}.

فَأنْقَذَكُمُ اللهُ تَبارَكَ وَتَعالى بِمُحَمَّدٍ صَلى الله عليه وآله بَعْدَ اللّتَيّا وَالَّتِي، وَبَعْدَ أنْ مُنِيَ بِبُهَمِ الرِّجالِ وَذُؤْبانِ الْعَرَبِ وَمَرَدَةِ أهْلِ الْكِتابِ، {كُلَّما أوْقَدُوا ناراً لِلْحَرْبِ أطْفَأها اللهُ}، أوْنَجَمَ قَرْنٌ لِلْشَّيْطانِ، وَفَغَرَتْ فاغِرَةٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَذَفَ أخاهُ في لَهَواتِها، فَلا يَنْكَفِئُ حَتَّى يَطَأَ صِماخَها بِأَخْمَصِهِ، وِيُخْمِدَ لَهَبَها بِسَيْفِهِ، مَكْدُوداً في ذاتِ اللهِ، مُجْتَهِداً في أمْرِ اللهِ، قَرِيباً مِنْ رِسُولِ اللهِ سِيِّدَ أوْلياءِ اللهِ، مُشَمِّراً ناصِحاً، مُجِدّاً كادِحاً ـ وأنْتُمْ فِي رَفاهِيَةٍ مِنَ الْعَيْشِ، وَادِعُونَ فاكِهُونَ آمِنُونَ، تَتَرَبَّصُونَ بِنا الدَّوائِرَ، وتَتَوَكَّفُونَ الأخْبارَ، وَتَنْكُصُونَ عِنْدَ النِّزالِ، وَتَفِرُّونَ عِنْدَ الْقِتالِ، فَلَمَّا اخْتارَ اللهُ لِنَبِيِّهِ دارَ أنْبِيائِهِ وَمَأْوى أصْفِيائِهِ، ظَهَرَ فيكُمْ حَسيكَةُ النِّفاقِ وَسَمَلَ جِلْبابُ الدِّينِ، وَنَطَقَ كاظِمُ الْغاوِينِ، وَنَبَغَ خامِلُ الأَقَلِّينَ، وَهَدَرَ فَنيقُ الْمُبْطِلِين.))

حوار مباشر مع عامة الناس، تتحرك فيه صبغة الحجاج لتورد زخما محتوياً في نصه على اسس وبؤر مركزية تتحرك ضمنها الشخصيات حسب تسلسلها ومكانتها الربانية اولا وافعالها التي غطت على الجموع الجالسة وكانت منقذه لهم من الضلال، بدأ بمحمد (صلى الله عليه واله وسلم) الذي تنتسب اليه الزهراء وترتبط باسمه انه ابي دونكم وهذا الامر جعلني متقدمة على الكل في حمل هذا الشرف وفي الانتساب لرجل له دين كبير في اعناقكم فبماذا كرمتم وفادته واكرمتم ابن عمه؟ اكرمتموه بسلب الحقوق ومسايرة من استقاها وتلقفها كالكرة وهذا الحديث يستمر

بالتحرك ضمن الشخصيات سواء بجانبها الايجابي أوالسلبي همها الاول عرض الافكار وتحقيق الغاية الاسمى والاقناع بوجود خطأ واضح ولكنه خطأ يحتاج لتمهيد للعامة وبيان التجاوز في الحكم للخاصة وتنبيه اصحاب التأويل بمرد دعواهم واجتهادهم ازاء النص الواضح الذي امامهم مع التنبه للهيمنة التي فرضتها الزهراء على الموجودين عامة، متسلحة بسلطة المركز وبالهالة التي فرضتها الدوحة المحمدية على الجميع وبالأفعال البطولية لزوجها اسد الله الغالب، وفي المقابل نجد النسب العادي والتوجس من الفعل والفرار من القتال لدى البعض حوادث تجعل من انتقى في درجة اسفل ومرتبة اقل لا تخوله التحكم بمقادير الامور وهنالك من هو في درجة ومكانة لا يمكن تهميشها وسلب حقها لاجتماع كل الصفات الاسلامية فيها .ثم نجد الحوار ينتقل للمتحكم الاول والمتسيد الذي توفرت له الشروط والشرائط ليتحكم بمقاليد الامور ونقصد به الخليفة الاول (ابو بكر) تقول (عليها السلام)[٣٤]:

((أَأُغْلَبُ عَلى إرثي يَا ابْنَ أَبي قُحافَةَ! أَفي كِتابِ اللهّ أَنْ تَرِثَ أَباكَ، وِلا أَرِثَ أَبي؟ {لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً فَرِيًّا}، أَفَعَلى عَمْدٍ تَرَكْتُمْ كِتابَ اللهّ، وَنَبَذْتُمُوهُ وَراءَ ظُهُورِكُمْ اذْ يَقُولُ: {وَوَرِثَ سُلَيْمانُ داوُدَ}، وَقالَ فيمَا اقتص مِنْ خَبَرِ يَحْيَي بْنِ زَكَرِيّا عليهما السلام اذْ قالَ رَبِّ {هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِياًّ يَرِثُني وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ} وَقَالَ: {وَاُولُوا الأَرْحامِ بَعْضُهُمْ أَوْلى بِبَعْضٍ فِي كِتابِ اللهّ} وَقالَ: {يُوصِكُمُ اللهُ في أَوْلادِكُمْ لِلذكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ} وقال: {اِنْ تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ لِلْوالِدَيْنِ والْأَقْرَبينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ}. وزَعَمْتُمْ أَلَا حِظوَةَ لِي، وَلا إرْثَ مِنْ أبي ولا رَحِمَ بَيْنَنا أَفَخَصَّكُمُ اللهُ بِآيَةٍ أَخْرَجَ مِنْها أَبي؟ أَمْ تَقُولونَ أَهْلُ مِلَّتَيْنِ لا يَتَوارَثَانِ، أوَلَسْتُ أَنَا وَأَبِي مِنْ أَهْلِ مِلَّةٍ واحِدَةٍ؟! أَمْ أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِخُصُوصِ الْقُرْآنِ وَعُمُومِهِ مِنْ أَبِي وَابْنِ عَمّي؟ فَدُونَكَها مَخْطُومَةً مَرْحُولَةً، تَلْقاكَ يَوْمَ حَشْرِكَ، فَنِعْمَ الْحَكَمُ اللهُ،





وَالزَّعِيمُ مُحَمَّدٌ، وَالْمَوْعِدُ الْقِيامَةُ، وَعِنْدَ السّاعَةِ يَخسَرُ المبطلون، وَلا يَنْفَعُكُمْ إِذْ تَنْدَمُونَ، {وَلِكُلِّ نَبَأٍ مُسْتَقَرٌ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ يَأْتِيهِ عَذابٌ يُخْزِيهِ وَيَحِلُّ عَلَيْهِ عَذابٌ مُقِيمٌ})) تستقيم حوارية الزهراء الحجاجية بخلخلة الافاق والزمن والعودة بخليفة المسلمين الى الوراء كثيرا ناسبة له الى ابيه دون اسمه وكنيته ولقبه دلالة على امرين: انك تنتسب الى هذا الرجل الذي لم يتبتل قلبه للإيمان واخذت بعض دينه، ومارست طقوسه قبل ان تسلم، وهنالك رجل هو ارفع مرتبة واقدم صحبة وفي رقبتك عهد وبيعة له قريبة الزمن لم يدر عليها الحول ولم يجف عبقها واثرها المائز الذي مازال يخالج خواطر المسلمين وثانيها نسبته الى ابيه لأنه وارثه والمتحكم في تركته وشؤونه فكيف بها وهي ابنة محمد لتدفع عن حقها وعن ميراثها الذي خلفه اليها فهي وحيدته وكوثر نوره وبضعة قلبه ثم تنتقل حوارية الحجاج الى التهميش المتعمد للأساس الحاكم الذي جعل نبراسا ومیزانا من لدن الجميع ليكون ميلادا لتشريع وقانونا ساريا لا يحيد عنها احد كتاب الله ودستوره الجامع الذي لا يأتيه الباطل ولا يمجه السامع ولا يفترى عليه احكامه ظاهرة لا تدحض ولا ترد مع التأكيد على الذكر من امثلة وقصص سابقة توارث فيها الانبياء بعضهم من بعض حكما ونبوة وميراثا، وبعدها ينتقل الحوار للوعد والوعيد فالدنيا زائلة ببهجتها والاخرة مقبلة بجنتها ونارها، والحكم فيها يومئذ لله جل في علاه وهنا تبدأ مرحلة التوجه للغيبيات وذكر ما هو قادم ومقدر فالحكم لله، والمهمش في هذه الدنيا مقدم في الاخرة باعتقاد أغلب المسلمين، ومن صادر حق آخر، سيقف امام سلطان عادل لا يخاتله الباطل ولا ينفع في حضرته الخطابة والتأويل مع التأكيد على مكانة محمد واله (صلوات الهه عليهم) في تلك الواقعة والمقام والتكريم الذي خصهم به الله فهم في رتب عنده مقدمة تفوق في مقدراتها موقعهم في نفوسكم وكل هذا تكلمت به الزهراء وهي في موقع

المبرز لسلطتها التي اكتسبتها عرفانا وجاها ربانيا وعصمة من زلل وخطأ وهذا الأمر ليس بخاف عن أحد من الجالسين الأمر الذي مكنها من تمرير افكارها واعرافها دون ان تتعرض لأي نوع من المعارضة والانكار بل سار الجميع لطلب الصفح والدعوة الى ارجاع الحق ولكن هيهات فالحق الاول ترتبط به حقوق لا يمكن التنازل عنها فسرعان ما حدث النكوص وسرعان ما عادت حمية الشعور بالهامشية والفجوة التي يشعر بها الجميع فالتكريم بالنبوة والامامة لابد ان يقابله لدى العرب شيء يقرب المتباريين فكانت الخلافة حقا عرفيا يجب ان يزوى ويحجب عن الهاشميين والا فازوا بالدارين واصبحوا في طبقة المتسيد المثال في عرف الجمع وفي عرف امة استقت واشترت ارواحها واعرافها وحاضرها بما جاء به محمد عن الله فالزهراء حججها الدامغة تتحرك ضمن مدار الدين والعزف على وتر جنة ونار وحجج من كتاب الله لا يمكن دحضها بينما القوم يتحركون بالأعراف القبلية والجاه الذي لا يمكن التنازل عنه بل يجب ان يكون متحركا ضمن بيوتات قريش من المهاجرين حصرا ومن المقربين واصحاب الجاه والمتنفذين قولا ومالا وفعلا حتى تتقارب موازين القوة والجاه، ولا تفضل قبيلة اخرى ضمن رقعة مكة وحواريها.

ولكن هذا سيدخلنا في اشكالية ما المقدم للأنصار والاصحاب ولمن عضد الدين وساير الاسلام وبايع البيعتين اذا كانت النبوة قد تمركز نورها في قريش بشخص محمد والولاية بعلي وها هي الخلافة تخرج في مركز ثقلهم الى نفر من قريش على الرغم من مطالبتهم بالسبق والمداورة بينهم وبين المهاجرين [٣٥] لنجدها عليها السلام تذكرهم بما آلت اليه احوالهم اولا وأخر قبل السقيفة وبعدها حجاج عتاب وحوار استرجاع لماضٍ كانوا فيه اعزة يشحذون سيوفهم لنصرة الحق ويهرقون دماءهم في سبيله فما الذي حدث الان؟ تقول (عليها السلام)[٣٦]:

((يا مَعاشِرَ الْفِتْيَةِ، وَأَعْضادَ



الْمِلَّةِ، وَأنْصارَ الإِسْلامِ! ما هذِهِ الْغَمِيزَةُ فِي حَقِّي؟ وَالسِّنَةُ عَنْ ظُلامَتِي؟ أما كانَ رَسُولُ اللهِ صلّى الله عليه وآله أَبِي يَقُولُ: "اَلْمَرْءُ يُحْفَظُ فِي وُلْدِهِ"؟ سَرْعانَ ما أَحْدَثْتُمْ، وَعَجْلانَ ذا إهالَةً، وَلَكُمْ طاقَةٌ بِما اُحاوِلُ، وَقُوَّةٌ عَلى ما أَطْلُبُ وَأُزاوِلُ!

أَتَقُولُونَ ماتَ مُحَمَّدٌ صلّى الله عليه وآله؟! فَخَطْبٌ جَليلٌ اسْتَوْسَعَ وَهْيُهُ، وَاسْتَنْهَرَ فَتْقُهُ، وَانْفَتَقَ رَتْقُهُ، وَأَظْلَمَتِ الأَرْضُ لِغَيْبَتِهِ، وَكُسِفَتِ النُّجُومُ لِمُصيبَتِهِ، وَأَكْدَتِ الآمالُ، وَخَشَعَتِ الْجِبالُ، وَاُضيعَ الْحَرِيمُ، وَاُزيلَتِ الْحُرْمَةُ عِنْدَ مَماتِهِ. فَتِلْكِ وَاللهِ النّازِلَةُ الْكُبْرى، ....

أَيْهاً بَنِي قَيْلَةَ! أَاُهْضَمُ تُراثَ أَبِيَهْ وَأَنْتُمْ بِمَرْأى مِنّي وَمَسْمَعٍ، ومُبْتَدأٍ وَمَجْمَعٍ؟! تَلْبَسُكُمُ الدَّعْوَةُ، وتَشْمُلُكُمُ الْخَبْرَةُ، وَأَنْتُمْ ذَوُو الْعَدَدِ وَالْعُدَّةِ، وَالأَداةِ وَالْقُوَّةِ، وَعِنْدَكُمُ السِّلاحُ وَالْجُنَّةُ؛ تُوافيكُمُ الدَّعْوَةُ فَلا تُجيبُونَ، وَتَأْتيكُمُ الصَّرْخَةُ فَلا تُغيثُونَ، وَأَنْتُمْ مَوْصُوفُونَ بِالْكِفاحِ، مَعْرُوفُونَ بِالْخَيْرِ وَالصَّلاحِ أَلا قَدْ أرى أَنْ قَدْ أَخْلَدْتُمْ إِلَى الْخَفْضِ، وَأَبْعَدْتُمْ مَنْ هُوَ أَحَقُّ بِالْبَسْطِ وَالْقَبْضِ، وَخَلَوْتُمْ بِالدَّعَةِ، وَنَجَوْتُمْ مِنَ الضِّيقِ بِالسَّعَةِ، فَمَجَجْتُمْ ما وَعَيْتُمْ، وَدَسَعْتُمُ الَّذِي تَسَوَّغْتُمْ، {فَإِنْ تَكْفُرُوا أَنْتُمْ وَمَنْ فِي الأَرْضِ جَمِيعاً فَإِنَّ اللهَ لَغَنِيٌّ حَمِيدٌ}. أَلا وَقَدْ قُلْتُ ما قُلْتُ عَلى مَعْرِفَةٍ مِنّي بِالْخَذْلَةِ الَّتِي خامَرَتْكُمْ، وَالغَدْرَةِ التِي اسْتَشْعَرَتْها قُلُوبُكُمْ، وَلكِنَّها فَيْضَةُ النَّفْسِ، وَنَفْثَةُ الْغَيْظِ، وَخَوَرُ الْقَنا، وَبَثَّةُ الصُّدُورِ، وَتَقْدِمَةُ الْحُجَّةِ.))

تبدأ الزهراء تكريما للأنصار وتذكيرا لهم بوقفتهم وجهادهم لتقبّل ما هو آت ولمحاجتهم بما هم عليه الان فهل هم انصار الله وانصار الرسول مثلما كانوا عندما هبوا سراعا لنصرته في جل حاجته الى ناصر ومعين فاكرموه واستقبلوه بالترحاب والتهليل وتقاسموا معه الاهوال وامتزجت دماؤهم بدمه الطاهر في مواقع كثيره لاتعد ولا تحصى فكيف بكم وقد خفضت دروعكم، واستكنتم للدعة ومسكم شيء من الضعف وشاركتم في ابعاد صاحب الحق عن حقه طمعا

بمكانته التي كنتم قد تعاهدتم على حفظها فما بالكم قد اخلدتم الى الدعة وركنتم الى الذل وقبلتم بالتهميش الذي ابعدكم عن مقدمة الناس وسطوة القرار فلا انتم تبعتم النبي فيما اوصى ولا انتم شاركتم في الحق والمنصب المطلوب من الجميع كما تعاورت عليه اعرافكم واصبحتم طبقة ثالثة محمد (صلى الله عليه واله وسلم) واله والنبوة والولاية والمهاجرين الاولين من قريش وظفرهم بخلافة المسلمين وانتم انصار محمد خرجتم خلو اليدين ليس لكم فيها سوى الصفة (النصرة) التي وسمكم بها محمد (صلى الله عليه واله وسلم) ثم نلاحظ في الختام تعود الزهراء لوضع شيء من الترجيح لهذه الفئة اصبتم بالخذلة والدعة لهول الموقف ولضعف الحجة وللتفرقة التي اصابتكم في موضع الجمع وفي وقت الحاجة لرص الصف فأضعتم الاثنتين الوعد والعهد الملزم والبيعة التي لنا في رقابكم وما كان لكم من دور ربما كنتم ستلعبوه كما تفرضه اعرافكم ولكنكم خرجتم من كل ذلك دون شيء يذكر.

الخاتمة:

بعد ان وصل البحث لخاتمة المطاف تبين للباحثين جملة من النتائج كان اهمها:

١- اكدت الزهراء كثيرا على احكام القرآن ودوره فهو البؤرة والمركز الذي اقامت عليه (عليها السلام) حجتها ودفاعها الاساسي عن حقوق استقطعت بالتأويل والعرف الاجتماعي ووصاية علماء الطريقة ومفسري السنن واصحاب الفكر فعملت على مجادلتهم من خلاله وبنصوصه التي تكررت كثيرا في الخطبة.

٢- انمازت الخطبة بطريقة جميلة في المحاججة همها الاساس بعثرة الزمن بين عصرين ومخاطبة كل فئة من الفئات المخاطبة بما كان عليه اولا وبما اصبح عليه الان ولماذا وتمثل كل ذلك بالتدرج المدروس وبالاسلوب المحكم.

٣- حولت السيدة الزهراء البلاغة وعناصرها من معناها الجمالي الى معناها العملي والخاص بكيفية اقناع السامعين



بأن يفكروا ويتصرفوا بطريقة ما وعند تتبعنا ما جادت به قريحة السيدة فاطمة (عليها السلام) من هذه الاساليب البلاغية التي ارتبطت بغاية اساسية هدفها الاول هو اقناع المستمعين بحقها بما استملكت من ارث والدها بصفته الدنيوية، وبالوجاهة الالهية التي اكتسبها بفعل رباني وثانيها حق بعلها وزوجها وابن عم محمد (صلى الله عليه واله وسلم) ووصيه بخلافة المسلمين والمسير لحياتهم ولشؤونهم الحياتية.

الهوامش:

١- بلاغات النساء وطرائف كلامهن وملح ونوادر واخبار ذوات الرأي منهن واشعارهن في الجاهلية والاسلام ١٢.

٢- الاسلوبية مدخل نظري ودراسة تطبيقية: ٣٧.

٣- معجم مصطلحات الأدب: ٣١٥، وينظر / اللغة في الأدب الحديث: ٢٥٢.

٤- مصطلحات نقدية: ٣٦، وينظر / الظاهرة الشعرية العربية الحضور والغياب: ١٩٦.

الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي:٣٨.

٥- الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب: ٢١٦.

٦- الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية:٤٦_٤٧.

٧- الحجاج في النص القرأني سورة الانبياء انموذجا:٧٨

٨- بلاغات النساء وطرائف كلامهن وملح ونوادر واخبار ذوات الرأي منهن واشعارهن في الجاهلية والاسلام:١٧.

٩- ينظر: لسان العرب / صدع.

١٠- سورة الحجر (اية ١٥).

١١- ينظر:لسان العرب / صدع.

١٢- بلاغات النساء وطرائف كلامهن وملح ونوادر واخبار ذوات الرأي منهن واشعارهن في الجاهلية والاسلام::١٨.

١٣- ينظر: مختار الصحاح: ١/ ٨٠.

١٤- (بلاغات النساء وطرائف كلامهن وملح ونوادر واخبار ذوات الرأي منهن واشعارهن في الجاهلية والاسلام:٢٣.

١٥- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده: ١ / ٢٨٦.

١٦- ينظر / رماد الشعر دراسة في البنية الموضوعية والفنية للشعر الوجداني الحديث في العراق: ٢٩٠.

١٧- ينظر / أصول البيان العربي (رؤية بلاغية معاصرة): ٦٣ - ٦٤.

١٨- بلاغات النساء وطرائف كلامهن وملح ونوادر واخبار ذوات الرأي منهن واشعارهن في الجاهلية والاسلام: ٢١.

١٩- م.ن: ١٨.

٢٠- دلائل الإعجاز: ٦٦.

٢١- ينظر / نظرية اللغة في النقد العربي: ٢٣٦.



٢٢- ينظر / الكناية في البلاغة العربية: ١١٣ .

٢٣- ينظر / الرمز الشعري عند الصوفية: ٥٠٤ .

٢٤- بلاغات النساء وطرائف كلامهن وملح ونوادر واخبار ذوات الرأي منهن واشعارهن في الجاهلية والاسلام بلاغات النساء: ١٧ .

٢٥- م.ن ١٨ .

٢٦- م.ن: ١٧.

٢٧- تداولية الخطاب التفسيري تفسير ابن جرير نموذجا:٨.

٢٨- الحجاج في الشعر العربي:١٠٢.

٢٩- الحجاج والتواصل:١/ ٢٧٢.

وينظر:الخطاب الحجاجي انواعه وخصائصه ١٢٠

٣٠- بلاغات النساء وطرائف كلامهن وملح ونوادر واخبار ذوات الرأي منهن واشعارهن في الجاهلية والاسلام: ١٨.

٣١- بلاغات النساء وطرائف كلامهن وملح ونوادر واخبار ذوات الرأي منهن واشعارهن في الجاهلية والاسلام:٢١.

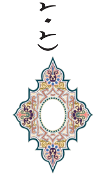
٣٢- م.ن:٢٣.

٣٣- السقيفة:٥٥.

٣٤- بلاغات النساء وطرائف كلامهن وملح ونوادر واخبار ذوات الرأي منهن واشعارهن في الجاهلية والاسلام: ٢٣.

٣٥- النص والسياق استقصاء البحث في الخطاب التداولي:٢٢٧.

٣٦- م.ن: ٢٢٨



المصادر والمراجع:

* القرآن الكريم .

١- الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية،محمد الولي، دار الامان – الرباط، ط١، ٢٠٠٥.

٢- الأسلوبية مدخل نظري ودراسة تطبيقية، د: فتح الله أحمد سليمان، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٠م .

٣- أصول البيان العربي، رؤية بلاغية معاصرة، د: محمد حسين علي الصغير، دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٦ م .

٤- الامالي، للصدوق، أبو جعفر محمّد بن عليّ، المكتبة الإسلامية، قم ١٤٠٤هـ .الشيخ الصدوق، (ت، ٣٨١هـ)،مركز الطباعة والنشر في مؤسسة البعثة ط، ١، ١٤١٧. قم، ايران .

٥- بلاغات النساء وطرائف كلامهن وملح ونوادر واخبار ذوات الرأي منهن واشعارهن في الجاهلية والاسلام، الامام أبي الفضل احمد بن أبي طاهر المولود ببغداد سنة ٢٠٤ والمتوفي سنو ٢٨٠هـ، تح: احمد الالفي، مطبعة مدرسة عباس الاول، القاهرة مصر، ١٩٠٨م.

٦- تاريخ الرسل والملوك، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تح: محمد أبي الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط٤، ١٩٦٥ م .

٧- تجليات الحجاج في القرآن الكريم سورة يوسف انموذجا، حياة دحمان، رسالة ماجستير مطبوعة بالالة الكاتبة، جامعة الحاج لخضر – باتنة، كلية الاداب واللغات، الجزائر،٢٠١٣.

٨- تداولية الخطاب التفسيري –تفسير ابن جرير الطبري انموذجا، الرحموني بومنقاش، اطروحة دكتوراه مطبوعة بالالة الكاتبة، جامعة محمد لمين دباغين، سطيف، الجزائر ٢٠١٥ .

٩- الحجاج بين النظرية والاسلوب، باتريك شارودو ،تر: احمد الودرني، دار الكتاب الجديدة المتحدة،ط١، ٢٠٠٩م.

١٠- الحجاج في الشعر العربي بنيته واساليبه، سامية الدريدي، عالم الكتب الحديث، ط٢، ٢٠١١، اربد– الاردن.

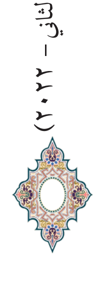
١١- الحجاج في النص القرآني سورة الانبياء انموذجا، ايمان درنوني، رسالة ماجستير مطبوعة بالالة الكاتبة، جامعة



الحاج لخضر –، باتنة – لجزائر، ١٤٣٤ه،
١٢- الحجاج والاستدلال الحجاجي، عناصر استقصاء نظري الحبيب إعراب، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته؛ دراسة نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة،اعداد وتقديم حافظ اسماعيل علوي، عالم الكتب الحديث، اربد الاردن، ط١، ٢٠١٠م.
١٣- الحجاج والتواصل، طه عبد الرحمن، محاظرات افتتاح للسنة الجامعية ١٩٩١-١٩٩٤. مطبعة المعارف الجديدة،الرباط، ط٢، د.ت .
١٤- الخطاب الحجاجي أنواعه وخصائصه دراسة تطبيقية في كتاب المساكين ل الرافعي، هاجر مدقن، رسالة ماجستير مطبوعه بالالة الكاتبة، جامعة ورقله، كلية لاداب، الجزائر، ٢٠١٣.
١٥- الخطابة، ارسو طاليس، حققه وعلق عليه: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، دار القلم،ط١، ١٩٨٧.
١٦- دلائل الإعجاز، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن عبد العزيز الجرجاني (ت ٤٧١ أو ٤٧٤ هـ)، تح: أبو فهر محمود محمد شاكر، مطبعة المدني ن القاهرة، دار المدني، جدة، ط٣، ١٩٩٣ م .
١٧- رماد الشعر، دراسة في البنية الموضوعية والفنية للشعر الوجداني الحديث في العراق، عبد الكريم راضي جعفر، دار الشؤون الثقافية العام، بغداد، ط١، ١٩٩٨ م .
١٨- الرمز الشعري عند الصوفية، د: عاطف جودة نصر، دار الأندلس، ط٣، ١٩٨٣ م .
١٩- سيرة اعلام النبلاء،الامام:شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان الذهبي (ت، ١٢٧٤هـ) مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٦هـ
٢٠- شرح احقاق الحق، السيد شهاب الدين نور الله المرعشي الدستري النجفي، تح: ابراهيم الميناحي، ط١
٢١- الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي، محمد الولي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٠.
٢٢- الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي، د: جابر عصفور، دار



الثقافة، القاهرة، ١٩٤٧ م .
٢٣- الظاهرة الشعرية العربية الحضور والغياب، حسين خمري، اتحاد الكتاب العرب، دمشق – سوريا، ٢٠٠١ م .
٢٤- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني الأزدي (ت ٤٥٦ هـ)، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت – لبنان، ط٤، ١٩٧٢ م .
٢٥- قراءة الشعر الجاهلي في ضوء نظريات الحجاج، نابلس صلال هيول، اطروحة دكتوراه مطبوعة بالالة الكاتبة، جامعة كربلاء – كلية التربية للعلوم الانسانية ٢٠١٤م.
٢٦- الكناية في البلاغة العربية، د: بشير كحيل، مكتبة الآداب، القاهرة – مصر، ط١، ٢٠٠٤ م .
٢٧- لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور المصري، دار صادر، بيروت، ط٢، ١٩٨٠ م .
٢٨- اللغة في الأدب الحديث (الحداثة والتجريب) جاكوب كورك، ترجمة: ليون يوسف، عزيز عمانوئيل، دار المأمون للترجمة والنشر، بغداد، ١٩٨٩ م .
٢٩- مختار الصحاح: للجوهري، محمّد بن أبي بكر، تحقيق محمود خاطر، مكتبة لبنان ١٤١٥هـ
٣٠- مصطلحات نقدية من التراث الأدبي العربي، محمد عزام، منشورات: وزارة الثقافة، سوريا، ط١، ١٩٩٥ م .
٣١- معجم مصطلحات الأدب، مجدي وهبة، مكتبة لبنان، ١٩٧٤ م .
٣٢- مفهوم الحجاج عند بيرلمان، وتطوره في البلاغة المعاصرة، عالم الفكر، الكويت، العدد الثاني، يناير مارس ٢٠٠٠م.
٣٣- النص واالسياق استسقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، ترجمة: عبد القادر قنيني، افريقيا الشرق، المغرب، لبنان، د،ط، ٢٠٠٠م.
٣٤- نظرية اللغة في النقد العربي، د: عبد الحكيم راضي، مكتبة الخانجي، القاهرة، د. ت.



and its content

10- A statement whether the research summary clearly describes the content and idea of the research

11- Does the introduction in the research describe what the author wants to reach and clarify accurately، and did the author explain in it what the problem he studied is?

12- The author's discussion of the results he reached during his research in a scientific and convincing manner

13- The evaluation process should be conducted confidentially and the author should not be informed of any aspect of it

14- If the evaluator wants to discuss the research with another evaluator، he must inform the editor-in-chief of that

15- There should not be direct correspondences and discussions between the resident and the author regarding what he receives with his research sent for publication، and the resident's notes should be sent to the author through the editorial director of the magazine

16- If the evaluator believes that the research is extracted from previous studies، the evaluator must indicate those studies to the editor-in-chief of the journal

17- The evaluator's scientific observations and recommendations will depend on it mainly in the decision to accept the research for publication or not، The author himself،



Evaluators Guide

The main task of the scientific evaluator of the research submitted for publication is for the assessor to read the research that falls within his scientific specialization very carefully and evaluate it according to academic and scientific perspectives that are not subject to any personal opinions، and then confirm his constructive and honest observations about the research sent to him.

Before starting the evaluation process، the evaluator is requested to ensure that he is fully prepared to evaluate the research sent to him and whether it falls within his scientific specialization or not، and whether the evaluator has enough time to complete the evaluation process، otherwise the evaluator can apologize and suggest another evaluator.

After the evaluator agrees to conduct the evaluation process and ensure that it is completed within the specified period، the evaluation process must be conducted according to the following parameters:

1- The evaluation process should not exceed ten days so as not to negatively affect the author

2- Not to disclose research information for any reason، during and after the evaluation process، except after obtaining written permission from the author and the editor-in-chief of the journal or when publishing the research

3- Not to use the research information for any personal benefit or for the purpose of causing harm to the author or its sponsoring institutions

4- Disclose any potential conflict of interest

5- The resident should not be affected by the nationality، religion، gender of the author، or any other personal considerations

6- Is the research authentic and important to the extent that it should be published in the journal?

7- Whether the research is consistent with the general policy of the journal and the publication controls therein

8- Is the research idea covered in previous studies? If yes، please indicate those studies

9- The extent to which the title of the research expresses the research itself



journal، and that the researcher undertakes to do so in writing. The researcher's approval of publication and sending his research necessarily requires review of and adherence to the terms of publication in the journal.

10- The research should not be a chapter or part of a published book.

11- The researcher should indicate in the margin of the title page that his research was extracted from a master's thesis or a doctoral thesis، if that is true.

12- It is not permissible to publish the research or parts of it elsewhere، after accepting its title for publication in the journal، except after obtaining a written letter from the editor-in-chief of the journal.

13- The researcher is obligated to pay the expenses resulting from the arbitration procedures in case of his request to withdraw the research and his desire not to proceed with the evaluation.

14- The tables are included in the body of the text and are numbered sequentially and their titles are written above them. The explanatory notes are written under the tables.

15- The researcher can interpret what he sees as ambiguous words or terms using the footnotes method in the text، where the term to be clarified is indicated by a number at the top of the term، then these footnotes are referred to in a separate list before the list of sources and references



Publication Terms

1- Research papers are accepted in both Arabic and English، provided that they are written in a sound language free from grammatical and linguistic errors.

2- Requests to publish researches are submitted through the website http://dawatjournal.com in (word) format.

3- In researches written in Arabic، Simplified Arabic font is used in size (14) without leaving any spaces between the lines، and bold font is used for the main title and sub-headings (size 14)، and the rest of the text is in normal font size (12)، and (10) normal for tables and figures.

4- In papers written in the English language، the Times New Roman font is used in size (12) without leaving any spaces between the lines، and bold font is used for the main title and sub-headings (size 14)، and the rest of the text is in normal font size (12)، and normal (10) for tables and shapes.

5- The number of search words shall not exceed (10000-15000) words، and shall not exceed (32) pages of (A4) size، including figures، drawings، tables، margins and references، bearing in mind that the supplements are not published، but are placed for the purposes of arbitration only.

6- The following research must include a separate page on it: the name of the researcher(s) and their address immediately after the title of the research in both Arabic and English، and their email address is mentioned.

7- The research must include two summaries، one in Arabic and the other in English، within (150-200) words for each، and it is taken into account that the two summaries include the objectives and methodology of the research and the most prominent results reached، and the researcher proves at the end of the summary with no less than three key words (Key Word).

8- The research should be characterized by novelty، originality and objectivity، and represent a new addition to knowledge in its field.

9- That it has not been published or submitted for publication in another





Publication Policy

1- The journal publishes research that is in line with best practices and codes of conduct of relevant professional bodies or national and international regulatory bodies.

2- The journal is committed to supporting its scientific record through its commitment to the instructions of the Publication Ethics Committee (COPE).

3- Staying away from everything that would harm confidence in the journal and the professional competence of scientific publishing.

4- The research submitted for publication must not be submitted to any other means of publication.

5- The research submitted for publication must be previously unpublished in any form or language.

6- The research submitted for publication must be original، and the extracted research is accepted.

7- The journal accepts research that has new research angles related to the expansion of the previous research.

8- Provide transparency about the reuse of materials to avoid hazards related to recycling. Texts or (literary theft).

9- The journal does not accept the study divided into several parts for submission to several journals or to one journal، but at different time intervals.

10- The magazine does not accept simultaneous or secondary justified publication.

11- The results of the research must be clear and explicit without any treatment، including manipulation based on the source.

12- The printing of the submitted research must be in accordance with the rules of the Arabic language and the professional conditions.

13- The search contains punctuation marks and appropriate division of the text.

14- The journal is obligated to conduct research to detect scientific plagiarism and the percentage of plagiarism.

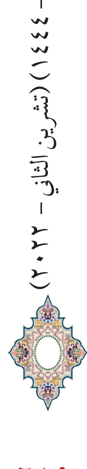
15- In the event that a researcher discovers scientific theft in his research sent for publication، the researcher's name is recorded in the list of expulsion to not deal with him again in order to preserve the ethics of publishing.

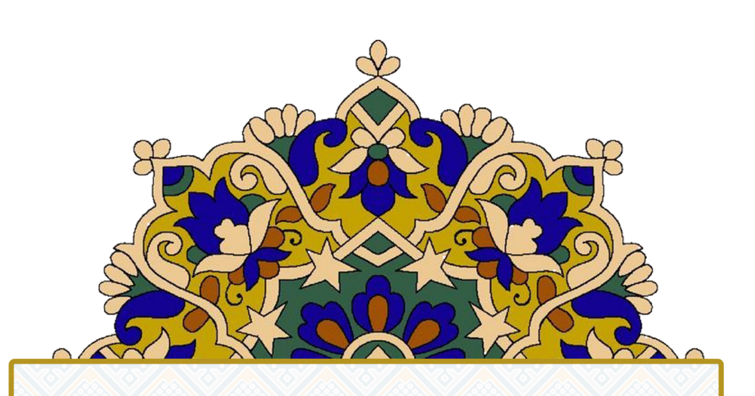
16- The researcher can withdraw the research before sending it for evaluation، and it is required to withdraw it once it is sent and after the evaluation pay the assessors' wages specified by the journal administration.

17- The submitted research moves from one step to another after completing the administrative requirements by filling out the forms and sending the requirements، if any.











Generai Secretariat of the Holy Shrine of

Imam Hussein

The House of Arabic

Language and Literature

Deposit number in the Iraqi House of

Books and Documents

1963 for the year 2014

www.dawatjournal.com

E-mail: daralarabia@imamhussain.org

mob: +9647827236864 - +9647721458001